



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

헤겔의 절대적 관념론

-칸트 초월적 관념론의 비판적 극복-

2020년 1월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

성창기

헤겔의 절대적 관념론

-칸트 초월적 관념론의 비판적 극복-

지도교수 정 호 근

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

2019년 12 월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

성 창 기

성창기의 박사 학위논문을 인준함

2020년 1월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

칸트의 코페르니쿠스적 전회는 사고가 대상의 존재방식을 직접적으로 반영하기 때문에 우리가 사고규정을 탐구할 때 존재규정을 직접적으로 알 수 있다는 전통 형이상학자들의 믿음에 도전한다. 칸트에 따르면, 우리는 인식의 선험적 형식을 통해서만 세계를 경험할 수 있으며, 세계는 이런 식으로 확립된 선험적 형식에 의해 경험과 무관하게 이해 가능한 대상으로 우리에게 나타난다. 이로써 사고규정은 존재규정과 분리된 우리 사고의 선험적 형식이 된다. 우리는 “우리가 대상에 놓은 것”만을 알 수 있을 뿐 “물 자체”에 대해서는 아무것도 알 수 없다. 따라서 형이상학을 수행하기 이전에 우리가 먼저 알아야 할 것은 우리 인식이 존재규정에 대해 알 수 있는 능력이 있는가이다. 사고의 형식 자체가 먼저 검사되어야 하는 것은 이 때문이다.

전회는 이처럼 사고규정과 존재규정의 관계에 대한 전통 형이상학자들의 믿음에 도전하여 형이상학의 가능성 자체를 문제 삼을 뿐만 아니라 질료와 형식의 관계를 바꿔놓는 방식으로 전통적 형태가 아닌 새로운 형태의 형이상학을 제안한다. 칸트는 사물을 존재하게 하는 것이 형식이며, 형식이 이성에 의해 인식되는 사태의 본질이라는 스콜라주의적 태도를 인정한다. 하지만 칸트는 이 형식이 우리의 주관적 능력 안에 있으며, 형이상학적 앎은 우리의 사고형식에 기초해야 한다고 주장한다. 사태의 본질에 대한 우리 이성의 인식은 나로부터 유래하는 사고형식을 이해할 때에만 가능해진다. 이러한 형식은 물론 대상의 통일의 원리를 제공해준다는 점에서 여전히 대상의 존재 근거가 된다고 할 수 있지만, 여기서 말하는 사물이 인식의 선험적 형식과 관련된 대상이라는 점에서 사고형식은 더 이상 사물 자체로서의 질료를 하나로 만들어줄 수 있는 원리가 되지 못한다. 이제 형이상학은 사물 자체가 아닌 경험가능성의 필요조건을 따르는 것만을 대상으로 하는 경험의 형이상학으로만 정당화될 수 있다.

헤겔은 칸트의 전회를 그의 철학적 성취로 높게 평가하면서도 칸트가 전회의 필연적 귀결로 간주한 두 결론을 비판적으로 넘어서고자 한다. 헤겔의 비판은 먼저 칸트의 “앎의 제한”과 관련된다. 헤겔은 전회에 의해 인식의 선험적 형식이 대상 경험의 필요조건이 된다는 칸트의 주장에 반대하지 않

는다. 하지만 헤겔은 자신의 의식이론을 통해 이러한 칸트의 견해를 받아들인다고 해서 반드시 ‘앎의 제한’이 일어나는 것은 아니라고 주장한다. 헤겔은 여기서 의식이 제약되어 있으면서도 이 제약을 넘어서 있다고 주장한다. 헤겔에게 의식은 자신이 산출한 규칙에 따라 대상을 이해할 수 있는 규범적 사고주체이다. 의식은 규칙에 따른 개념적 사고능력이라는 점에서 제약되어 있지만, 헤겔은 의식이 동시에 자신에 대해 있는 대상과의 관계를 넘어 즉자와 관계할 수 있다고 주장한다. 하지만 의식의 제약성을 감안할 때, 즉자를 직접적으로 알 수 있는 방법은 없다. 헤겔의 제안은 우리 의식이 **의식 안에 나타난 즉자**를 통해 간접적인 방식으로 즉자를 알 수 있다는 것이다. 의식은 간접적 방식이긴 하지만 즉자와 관계할 수 있는 것은 의식이 가지고 있는 규범적 제약성이 완전하지 않기 때문이다. 이런 식으로 헤겔은 칸트가 주장한 ‘앎의 제한’을 넘어선다.

헤겔의 또 다른 비판은 가능한 형이상학에 대한 칸트의 주장과 관련된다. 헤겔은 형식의 주관화에 대한 칸트의 제안을 받아들이면서도 형이상학에 대한 칸트의 제한을 넘어서고자 한다. 이와 관련된 헤겔의 주장은 그의 개념이론에 담겨있다. 헤겔의 개념이론은 통각의 통일과 관련된 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”을 높게 평가하면서도 칸트의 통각이론의 근본 결함을 비판적으로 극복하는 방식으로 전개된다. 헤겔에 따르면, 칸트의 통각이론은 사고의 통일이 객체의 통일의 근거이자 원리가 됨을 밝혔지만 사고의 가능성을 두 가지 측면에서 제한하고 있다. 첫째, 칸트는 사고의 통일이 객체의 통일의 원리이자 근거가 된다고 주장하면서도 사고의 객관성의 적용을 현상에 제한한다. 하지만 헤겔에 따르면, 객관성에 대한 칸트의 제한은 사실상 객관성 개념에 대한 혼란으로 인해 생겨난 것에 불과하다. 둘째, 칸트는 개념과 그 경험적 질료를 각각 독자적인 것으로 간주한다. 하지만 헤겔에 따르면 개념과 그 질료는 독자적으로 존재하는 것이 아니라 내용적 연속성을 가진다. 이러한 헤겔의 주장을 이해하는 데 중요한 역할을 하는 것이 사고의 침투와 지양에 대한 헤겔의 독창적 이론이다. 헤겔은 이를 통해 감성적인 것과 사고를 대립시키지 않으면서 개념이 공허하지 않고 내용을 가질 수 있음을 보여준다.

주요어 : 헤겔, 칸트, 의식, 모순, 개념, 이념, 절대적 관념론, 초월적 관념론
학 번 : 2010-30881

목 차

서론	1
----------	---

제 I 부 초월적 관념론의 극복: 의식의 삶과 대상의 일치

1 장 칸트의 초월적 관념론: 존재와 사고의 분리	16
1. 전통 형이상학과 칸트 철학의 연속성과 단절	18
1-1. 초월적 전회: 형이상학의 가능성에 대한 물음	18
1-2. 초월적 전회 이후 삶의 제한	28
2. 초월적 통각: 칸트의 인식론적 전회	35
2-1. 규칙의 원천으로서의 초월적 통각	36
2-2. 초월적 통각과 판단의 객관적 통일	42
3. 초월적 상상력에 의한 초월적 연역의 과제 해결	57
3-1. 초월적 연역의 과제	57
3-2. 초월적 상상력의 형상적 종합	63
2 장 “삶의 제한”에 대한 헤겔의 극복	71
1. 『믿음과 지식』의 관념론 기획	73
1-1. 『믿음과 지식』에 나타난 존재와 사고의 일치	73
1-2. 청년기 헤겔 관념론 기획의 한계	80
2. 의식: “삶의 제한을 극복하는 헤겔의 해법”	86
2-1. 의식의 제약성: 규칙으로서의 객관성	86
2-2. 의식의 욕망: 확신과 진리의 변증법	101
2-3. 의식의 무제약성: 의식에 나타난 즉자를 통해 제한을 넘어섬	112
3. 모순: 사고규정과 존재규정의 통일	121
3-1. 칸트의 고정된 반성개념	123
3-2. 헤겔의 이행하는 반성규정	129

제Ⅱ부 헤겔의 절대적 관념론: 사고와 존재의 통일

3 장 개념: 형식과 질료의 통일	149
1. 질료에 내재하는 형식	150
1-1. 질료의 존재 근거로서의 형식	150
1-2. 칸트: 형식의 주관화	152
1-3. 헤겔: 형식과 질료의 통일	154
2. 사고의 객관성	157
2-1. “개념의 본질을 이루는 통일”	157
2-2. 제한 없는 객관성	163
3. 내용을 도외시하지 않는 개념	168
3-1. 사고의 침투와 지양	170
3-2. 개념의 전개	178
4. 진리이론: “하나 안의 둘”	187
4-1. 칸트의 진리이론	188
4-2. 헤겔의 사변적 진리이론	190
4 장 개념과 객관성의 통일로서의 이념	197
1. “개념의 입장”으로서의 절대적 관념론	197
1-1. 이념: 개념의 실현	197
1-2. 칸트 이성 개념 비판	207
2. 과정으로서의 이념의 통일	215
2-1. 이념의 과정적 성격	215
2-2. 이념의 부정성	220
3. 자연과 정신: 이념의 구체화된 두 형태	228
3-1. 이념, 자연, 정신의 관계	228
3-2. 활동으로서의 정신	237
결론	251
참고문헌	265
Abstract	272

약어표

칸트

- AA *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlin: 1902–83; 2d ed., Berlin: De Gruyter, 1968, for vols. I–IX).
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- KU *Kritik der Urteilkraft*, AA Bd. 5.

헤겔

- BP *The Berlin Phenomenology*, ed. and tr. M. J. Petry, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Enz I *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Enz II *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 9, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Enz III *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 10, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- GW “Glauben und Wissen”, in *Jenaer Schriften 1801–1807, Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

- PhG *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- GPR *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- VGP II *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 19, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- VGP III *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- WL I *Die Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- WL II *Die Wissenschaft der Logik II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

서론

1.

칸트가 보기에 당대 형이상학은 위기에 빠져 있었다. 그리고 이러한 위기는 잘못된 방법적 가정에 기초하는 근본적 위기였다. 따라서 이 위기를 극복하고 형이상학이 “학문의 안전한 길”(KrV Bvii 등)을 가기 위해서는 잘못된 가정을 버리고 이를 새로운 가정으로 대체하는 근본적인 “사고방식의 전환”(Bx vi)이 필요했다. 이러한 전환을 위해 칸트가 도입한 가정은 우리 인식이 대상을 따르는 것이 아니라 ‘대상이 우리 인식을 따라야 한다’(Bx vi)는 것이었다. 칸트는 이를 통해 형이상학의 위기를 극복할 수 있다고 믿었다. 이런 식으로 이루어진 칸트의 전회는 경험적 관찰과 무관하게 천문학의 법칙을 선형적으로 확립한 코페르니쿠스와 마찬가지로, 오직 사고가 “그 자신의 기획에 따라 산출한 것만을 통찰”하여 자연을 자신에 따르게 하는 “자신의 판단 원리”와 “항구적인 법칙”을 확립하고자 했다(Bx iii). 이제 우리는 이러한 선형적 법칙 혹은 형식을 통해서만 세계를 경험하고 인식할 수 있게 되며, 세계는 이런 식으로 확립된 선형적 형식에 의해 경험과 무관하게 이해 가능한(intelligibel) 대상으로 우리에게 나타나게 된다.

그런데, 인식의 선형적 형식이 대상 경험의 필요조건이 된다는 칸트의 주장은 형이상학자들의 전통적 믿음에 도전한다. 전통적으로 형이상학은 순수 사고를 통해 ‘존재로서의 존재’의 근본적 규정들을 탐구하고자 하였다. 존재론으로서의 이 학문은 순수 사고가 경험과 무관하게 존재에 접근할 때 왜곡되지 않은 존재의 진리, 즉 대상에 대한 보편적이고 필연적인 앞에 도달할 수 있다는 믿음을 갖고 있었다. 형이상학이 이러한 앞에 도달하기 위해 채택한 방법은 존재자의 술어로 상정된 우리의 **사고**규정을 검토함으로써 대상 자체가 가지는 성질들, 즉 **존재**규정에 도달하는 것이었다. 이러한 방법은 오직 우리의 사고가 대상의 존재방식과 관련되어 있으며, 그것을 직접적으로 반영한다는 방법적 가정 하에서만, 다시 말해 “우리

인식이 대상을 따라야 한다”(Bx vi)는 가정 하에서만 가능한 것이었다. 하지만 선형적으로 확립된 인식의 형식적 조건은 경험대상의 형식으로 간주되며, 대상 인식은 이를 통해 이루어진다. 우리는 이제 “우리가 대상에 놓은 것”(Bx viii)만을 알 수 있을 뿐 인식의 선형적 조건과 무관한 것(즉, “물자체”[Bx x vi])에 대해서는 아무것도 알 수 없다.

이처럼 칸트는 사고규정을 존재규정과 동일시하는 전통 형이상학자들의 믿음에 도전하여 이 믿음 자체를 검토의 대상으로 만든다. 사고규정을 탐구함으로써 사고가 존재에 대해 직접적으로 알 수 있다고 생각한 전통 형이상학자들과 달리, 칸트는 존재에 대한 이런 식의 앎은 불가능하다고 주장한다. 칸트가 보기에 사고규정은 대상의 존재방식과 분리된 우리 사고의 선형적 형식일 뿐이다. 존재와 사고의 관계에 대한 전통적인 가정은 더 이상 유지될 수 없다. 이제 형이상학을 수행하기 위해서는 사고규정에 대한 탐구를 통해 존재규정에 접근하기 전에 이 두 규정이 서로 어떤 관계를 맺고 있는지, 나아가 우리의 주관적 인식능력이 존재규정에 다가갈 능력이 있는지를 먼저 해명해야 한다.

전회는 이처럼 사고규정과 존재규정의 관계에 대한 전통 형이상학자들의 믿음에 도전함으로써 형이상학의 가능성 자체를 문제 삼을 뿐만 아니라 질료와 형식(혹은 형상)의 관계를 바꿔놓는 방식으로 전통적 형태가 아닌 새로운 형태의 형이상학을 제안한다. 칸트는 사물을 존재하게 하는 것이 형식(forma dat esse rei)이며, 형식이 “이성에 의해 인식”되는 “사태의 본질”¹⁾이라는 스콜라주의적 테제를 인정한다. 하지만 칸트는 이 형식이 사물 안에 있는 것이 아니라 우리의 주관적 능력 안에 있으며, 형이상학적 앎은 우리의 사고**형식**에 기초해야 한다고 주장한다. 전통적으로 질료에 내재하는 것으로 여겨졌던 형식은 이제 질료와 분리되어 주체 안으로 들어온다. 형식은 질료가 아닌 나로부터 온다. 이처럼 전회의 또 다른 결과는 형식의 주관화로 나타난다. 사태의 “본질”에 대한 우리 이성의 인식은 나로부터 유래하는 사고형식을 이해할 때에만 가능해진다. 이러한 형식은 물론 대상의 통일의 원리를 제공해준다는 점에서 여전히 대상의 존재 근거가 된다고 할 수 있지만, 여기서 말하는 사물이 인식의 선형적 형식과 관

1) Kant, Immanuel, “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,” AA Bd. 8, 404.

련된 대상이라는 점에서 사고형식은 더 이상 사물 자체로서의 질료를 하나로 만들어줄 수 있는 원리가 되지 못한다. 이제 형이상학은 사물 자체가 아닌 경험가능성의 필요조건을 따르는 것만을 대상으로 하는 “경험의 형이상학”²⁾으로만 정당화될 수 있다.

2.

이처럼 칸트가 형이상학의 가능성에 대한 근본적 물음을 던진 후 경험의 한계 안에서 가능한 형이상학을 제안한 것을 감안하면, 자신을 전통 형이상학의 계승자로 자처하는 헤겔의 태도는 칸트의 전회 이전으로 돌아가는 소박한 철학적 태도처럼 보인다. 그는 자신의 주저인 『대논리학』(*Die Wissenschaft der Logik*)의 초판 「머리말」을 형이상학이 몰락한 칸트 이후의 독일 상황에 대한 탄식과 함께 시작한다.

이 시기 이전에 형이상학이라 불리던 것은 말하자면 뿌리째 뽑혔고, 학문의 대열에서 사라져 버렸다. 이전 시대의 존재론, 이성적 영혼론, 우주론, 혹은 심지어 이전 시대의 자연신학의 울림을 어디에서 들을 수 있으며, 또 누가 들으려고나 할 것인가? 예컨대 영혼의 비물질성, 운동인, 목적인에 대한 탐구에 대해 누가 여전히 흥미를 가질 것인가?
(WL I 13)

헤겔에게 “형이상학을 상실하고, 민족의 순수 본질에 몰입하는 정신이 더 이상 민족에 실제로 존재하지 않는” 당대 독일의 상황은 “마치 최고로 신성한 존재 없이 화려하게 장식된 사원”에 비견될 수 있는 “형이상학 없는 개화된 민족”(WL I 13-4)이라는 기이한 광경으로 드러난다.

그가 보기에 이러한 상황의 주된 원인은 무엇보다 칸트의 철학적 기획에 있다. “지성은 경험을 넘어서서는 안 되며, 그것을 넘어서는 경우, 인식능력은 그 자체로 망상(*Hirngespinnst*) 이외의 아무 것도 낳을 수 없는 이론

2) Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience* (New York: Macmillan, 1936).

적 이성이 된다”고 주장하는 칸트 철학으로 인해 형이상학은 과거의 영광을 상실하고 “뿌리째 뽑혀 학문의 대열에서 사라져버렸다”(같은 곳). 헤겔에 의하면 칸트의 기획은 있는 그대로의 세계에 대한 앎을 포기하고 경험의 한계 안에서의 앎에 만족해야 한다는 제안일 뿐이다.

하지만 칸트에 의하면 사유는 보편적이고 필연적인 규정이라 하더라도 단지 우리의 사유일 뿐이며 사물 그 자체에 대해서는 넘을 수 없는 간극을 가지기 때문에, 칸트적인 사고의 객관성은 다시 주관적이 된다. (Enz I §41z2)

그는 이런 식의 칸트적 기획을 “일종의 근대적 소심함, 즉 형이상학적 전통—특히 고대인들이 보여주었던—이 드러낼 수 있었던 사물의 핵심으로 나아갈 수 있는 사고와 이성의 힘에 대한 존경할 만한 확신으로부터의 후퇴”³⁾로 간주한다.

이런 점에서 헤겔에게 과거의 형이상학은 칸트식의 사유보다 우월한 것이다.

... 과거의 형이상학은 사고에 대해 오늘날 통용되는 것보다 우월한 수준의 개념을 가지고 있었다. 말하자면 이 형이상학은 사고가 사물에 대해 또 사물에 있어 인식한 것만이 사물에 실제로 참된 것이며, 이로써 사물은 직접적인 것이 아니라 사고형식으로 고양되어 사유된 것이 된다는 사실을 근본으로 했다. 그래서 이 형이상학은 사고와 사고규정이 대상에 낳은 것이 아니라 오히려 대상의 본질이라고, 또 사물과 그것에 대한 사고는 —독일어가 두 낱말의 친화성을 표현하듯이— 즉자대자적으로 일치하며, 내재적으로 규정된 사고와 사물의 참된 본성은 동일한 내용이라고 생각했다. (WL I 38)

헤겔은 『소논리학』(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Erster Teil Die Wissenschaft der Logik*)에서도 동일한 취지의 발언을 한다.

3) Stern, Robert, *Hegelian Metaphysics* (Oxford UP, 2009), 9.

이 학문[과거의 형이상학-인용자]은 사고규정을 **사물의 근본규정**으로 간주했으며, **존재**하는 것은 **사고됨**으로써 **그 자체로** 인식된다는 전제를 가지고 있음으로 해서 이후의 비판철학보다 더 우월한 입장을 가지고 있었다. (Enz I §28)

과거의 형이상학이 칸트식의 “반성적 지성”⁴⁾보다 높은 평가를 받을 수 있는 것은 그것이 사물과 사고, 혹은 존재와 사유의 근원적 친화성에 주목했기 때문이다. 과거의 형이상학은 인간 이성이 사고를 통해 사물의 본질에 도달할 수 있다고 주장했다. 이는 물자체에 대해 알 수 없다는 칸트의 주장에 대한 부인에 해당한다. 헤겔이 보기에 과거의 형이상학은 적어도 있는 그대로의 세계에 대한 참된 앎에 도달할 수 있다고 주장했다는 점에서 칸트보다 더 올바른 생각을 가지고 있었다.

이처럼 헤겔은 앎에 대한 칸트의 제약을 거부하고, 칸트적 전회 이후 불가능해진 과거의 형이상학에 대한 한낱 시대착오적 향수에 빠져 “마치 칸트가 있지도 않았던 것처럼 선험적 이론화를 계속하며 이 문제들에 대해 칸트 이전의 합리론의 형식으로 단지 되돌아가고”⁵⁾ 있는 것처럼 보이기도 한다. 하지만 헤겔의 철학적 태도는 그렇게 소박하지 않다.

… 절차에 관한 한 고대 형이상학은 한낱 **지성적** 사고를 넘어서지 못했다고 할 수 있다. 이 형이상학은 추상적 사고규정을 직접적으로 받아들여 이를 참된 것의 술어로 간주했다. (Enz I §28z)

앞의 인용문에서와는 달리, 헤겔은 여기서 과거의 형이상학에 대해 비판

4) 지금의 인용문 바로 다음에는 반성적 지성에 대한 헤겔의 비판이 이어진다. 이 비판은 필자가 앞서 인용한 칸트 철학에 대한 비판과 내용상 동일하다. “그러나 반성적 지성이 철학을 휩쓸게 되었다. … 지성은 이성과는 반대로 통속적 상식으로 처신하며, 참은 감성적 실재성에 기초하며, 감성적 지각에 의해 비로소 함의와 실재성이 주어진다는 의미에서 사유는 사유일 뿐이며, 즉자대자적으로 머물러 있는 한 이성은 망상을 만들어낼 뿐이라는 견해를 주장한다. 이성이 자기를 포기하면서 진리 개념은 상실되며, 이성은 단지 주관적 진리, 단지 현상, 즉 사태 자체의 본성에 맞지 않는 어떤 것만을 인식하는 데 국한되고, 앎은 다시 사념으로 떨어지게 된다.” WL I 38.

5) Stern, *Hegelian Metaphysics*, 10.

적으로 언급하고 있다. 이는 “절차”와 관련된 것이다. 헤겔에 따르면, 이 절차는 “추상적 사고규정을 직접적으로 받아들여 이를 참된 것의 술어로 간주”하는 “한날 **지성적** 사고”의 방법일 뿐이다. 따라서 우리는 전통 형이상학과 관련하여 헤겔이 존재와 사고의 일치라는 그들의 이상에는 동의하지만, 이것들의 직접적 일치라는 그들의 방법적 가정에는 반대한다고 말할 수 있다. 나아가, 이들의 방법에 대한 헤겔의 이러한 진술은 사고규정과 존재규정을 직접적으로 동일시해서는 안 된다는 칸트의 전회의 연장선에서 이해할 수 있다.

칸트 철학에 대한 헤겔의 평가 역시 전면적 비판으로 간주될 수 없다. 헤겔에 따르면, 우리는 칸트 철학을 비판하더라도 칸트 이전의 철학으로 되돌아가서는 안 된다.

오늘날 우리는 칸트 철학을 넘어섰으며, 모두들 그보다 더 멀리 나아가고자 한다. 하지만 더 멀리 가는 것은 두 가지가 있다. 즉 앞으로 가는 경우와 뒤로 가는 경우이다. 오늘날의 철학적 노고들을 자세히 살펴보면, 그 중 많은 경우는 누구나 할 수 있는 무비판적 사고인 고대 형이상학의 방식에 불과하다. (Enz I §41z1)

나아가, 그는 『대논리학』 서론의 한 각주에서 이 책이 다른 누구보다 칸트에 대해 자세히 다루는 이유를 다음과 같이 언급한다.

다음의 사실을 기억해야 한다. 이 책에서는 칸트 철학을 고려하는 일이 (많은 이들에게 지나치게 보일 수도 있을 만큼) 자주 있는데 ... 그것은 그의 철학이 근대 독일철학의 토대이자 출발점을 이루며, 칸트의 이런 공로는 설사 그에게 비난받을 만한 점이 있다 해도 축소될 수 없기 때문이다. (WL I 59, 각주)

헤겔에게 칸트 철학은 “근대 독일철학의 토대이자 출발점”이다. 따라서 칸트 이후의 철학적 사유는 칸트의 철학적 “공로”를 인정하는 데서 출발해야 한다.

그렇다면, 칸트의 철학적 공로는 무엇일까? 칸트 이전의 철학으로 되돌

아가지 않는다는 것은 무엇을 의미할까? 다음 인용문을 보자.

... 비판철학은 일반적으로 사고의 형식이 진리를 인식하는 데 얼마만큼 도움이 될 수 있는지에 대한 검토를 과제로 삼았다. 보다 정확히 말하면, 인식 이전에 인식능력을 검토해야 했다. 여기에는 물론 사고의 형식 자체가 인식의 대상이 되어야 한다는 올바른 생각이 들어 있다.
(Enz I §41z1)

앞에서 나타난 과거의 형이상학의 절차에 대한 헤겔의 비판적 언급에서도 드러난 것처럼, 헤겔은 여기서 사고형식에 대한 선차적 검사의 필요성을 부인하지 않으며, “사고의 형식 자체가 인식의 대상이 되어야 한다”는 칸트 비판철학의 주장을 받아들이고 있다. 이러한 비판철학의 주장은 칸트가 제안한 전회의 주된 내용에 해당한다. 앞에서 언급한 것처럼, 전회는 사고규정과 존재규정의 직접적 일치를 전제하는 전통 형이상학의 절차에도전한다. 형이상학을 수행하기 이전에 우리가 먼저 알아야 할 것은 우리 인식이 이처럼 존재규정에 대해 알 수 있는 능력이 있는가이다. 사고의 형식 자체가 검사되어야 하는 것은 이 때문이다. 헤겔에 따르면, 바로 이 “올바른 생각”이 칸트의 철학적 성취이자 공로이다.

따라서 경험의 한계 안에서 가능한 형이상학을 기획하는 칸트와 달리 헤겔의 형이상학 기획이 사고와 존재의 일치라는 전통 형이상학의 철학적이상을 받아들인다 해도, 이러한 일치가 전회 이전의 방식으로 가능하다고 생각하지 않는다. 그가 모색하는 길은 사고와 존재의 불일치 가능성에 대한 칸트의 문제제기를 받아들이면서도 사고와 존재의 통일을 이룰 수 있는 방법을 찾는 것이다.

3.

이처럼 헤겔은 칸트의 전회를 그의 철학적 성취로 높게 평가한다. 하지만 헤겔은 비판철학에 이러한 “올바른 생각”이 들어 있다 해도 곧바로 여기에 “잘못된 생각”(Enz I §41z1)이 끼어든다고 주장한다. 우리는 비판철

학의 “잘못된 생각”에 대한 헤겔의 비판을 크게 둘로 나누어 살펴볼 수 있다.

비판은 먼저 칸트의 “앎의 제한”과 관련된다. 헤겔은 범주에 대한 칸트의 설명을 다음과 같이 요약한다.

한편으로 범주를 통해 한낱 지각은 객관성, 즉 **경험**으로 고양되지만, 다른 한편 단지 주관적 의식의 통일인 이 개념들은 … 오직 경험 안에서만 적용되고 사용된다. (Enz I §43)

앞에서 살펴본 것처럼, 칸트에 따르면 전회에 의해 인식의 선형적 형식은 대상 경험의 필요조건이 되며, 따라서 우리가 알 수 있는 것은 이 형식에 따라 우리에게 나타나는 것, 즉 경험 혹은 인식대상뿐이다. 따라서 지성의 순수 개념인 범주 역시 이런 식으로 경험의 객관적 조건으로 기능하면서도 대상을 제약한다.

그러므로 범주는 지각에 주어지지 않는 절대자의 규정에 맞지 않으며, 이 때문에 범주에 의한 인식인 지성은 **물자체**를 인식할 능력이 없다. (Enz I §44)

헤겔은 칸트의 범주에 대한 설명 바로 다음에 이와 같은 서술을 이어간다. 지성은 인식의 선형적 형식에 따른 대상 인식이다. “따라서” 우리는 이 형식과 무관한 물자체는 인식할 수 없다. 헤겔은 이 두 사실을 “따라서”라는 접속어로 연결하고 있지만, 이는 칸트의 생각에 따른 것이다. 칸트에게 이 두 사실은 논리적 필연으로 간주된다. 즉, 물자체를 알 수 없다는 칸트의 주장은 사고의 객관성을 경험에 제한하는 칸트적 시도의 필연적 귀결이다. 하지만 헤겔은 이 사실을 받아들이지 않는다.

이러한 인식은 … 자신이 단지 현상하는 것에 대한 인식임을 알고 있기 때문에 스스로에게 만족하지 못한다. 그러면서도 물자체는 아니더라도 현상적인 영역 안에 있는 사물은 정확하게 인식할 수 있다고 전제한다. 말하자면 **대상의 종류**만이 상이할 뿐이며, 그 중 한 종류인

물자체는 인식할 수 없더라도 다른 한 종류인 현상은 인식할 수 있는 것으로 여긴다. ... 참된 인식이 대상을 있는 그대로 인식하지 못한다는 것도 말이 되지 않는다. (WL I 39)

여기서 헤겔이 칸트를 직접 거명하지 않는다 해도, 이것이 칸트의 생각임은 분명하다. 헤겔은 현상과 물자체를 구별하고, 이 중 하나의 대상인 물자체에 대해서는 알 수 없다고 주장하는 칸트의 견해가 말이 되지 않는다고 주장한다. 하지만 이러한 헤겔의 주장은 칸트의 전회를 전제로 한 것이다. 헤겔은 전회에 의해 인식의 선험적 형식이 대상 경험의 필요조건이 된다는 칸트의 주장에 반대하지 않는다. 헤겔의 주장은 이러한 칸트의 견해를 받아들인다고 해서 반드시 칸트가 주장하는 “앎의 제한”이 일어나는 것은 아니라는 것이다.

칸트의 전회를 전제하면서도 “앎의 제한”을 넘어서고자 하는 헤겔의 새로운 기획은 『정신현상학』(*Phänomenologie des Geistes*) 「서론」(Einleitung)에 나오는 그의 의식이론에서 찾을 수 있다. 헤겔은 여기서 의식이 “제약되어” 있으면서도 이 제약을 “넘어서”(PhG74) 있다고 주장한다. 헤겔에게 의식은 자신이 산출한 개념 혹은 규칙에 따라 대상을 이해할 수 있는 규범적 사고주체이다. 규칙에 따른 개념적 사고라는 의식의 이러한 능력은 그 자체로 의식이 제약되어 있음을 의미하지만, 헤겔은 이러한 의식의 제약성이 동시에 제약을 넘어서 수 있다고 주장한다.

헤겔의 의식이론은 사고의 선험적 주체가 산출한 규범적 제약성을 인정하며, 이에 따른 대상의 구별(“**의식에 대한 어떤 것**”과 “**즉자존재**”[PhG76])한다는 점에서 전회의 연장선에 있지만, 헤겔의 주장은 이를 넘어서는다. 헤겔은 칸트에 의한 “앎의 제한”을 받아들이지 않으며, 의식이 자신에 대해 있는 대상과의 관계를 넘어 즉자와 관계할 수 있다고 주장한다. 하지만 의식의 제약성을 감안할 때, **즉자**를 직접적으로 알 수 있는 방법은 없다. 이는 우리 의식의 한계를 넘어서는 일이다. 헤겔의 제안은 우리 의식이 **의식 안에 나타난 즉자**를 통해 간접적인 방식으로 즉자를 알 수 있다는 것이다(PhG77). 의식은 간접적 방식이긴 하지만 이를 통해 즉자와 관계할 수 있다. 이러한 관계가 가능한 것은 의식이 가지고 있는 규범적 제약성이 완전하지 않기 때문이다. 이런 식으로 헤겔은 칸트가 주장한

“앎의 제한”을 넘어서는 것이다. 하지만 이때 그의 추가적 요구는 이를 위해서는 앎에 대한 우리의 태도를 바꾸어야 한다는 것이다. 헤겔은 이런 식으로 인식의 제약성을 인정하는 동시에 즉자에 대한 앎을 주장하는 방식으로, 존재에 대한 직접적 앎을 주장하는 전통 형이상학자들과 우리의 앎을 인식의 선험적 형식에 따르는 대상에 제한하는 칸트를 동시에 넘어서고자 한다.

헤겔의 또 다른 비판은 전회의 또 다른 결과인 가능한 형이상학에 대한 칸트의 주장과 관련된다. 앞에서 살펴본 것처럼, 칸트는 형식의 내면화로 인한 질료와 형식의 분리를 전회의 필연적 귀결로 간주한다. 칸트는 질료를 존재하게 하는 것이 형식이라는 전통적 견해를 유지하면서도 이 형식이 질료 안에 있는 것이 아니라 우리 안으로 들어와 사고형식이 된다고 주장한다. 사고형식은 물론 여전히 대상의 존재 근거가 되지만, 이때 대상은 사고의 선험적 형식을 따르는 경험대상이라는 점에서 사고형식은 더 이상 사물 자체로서의 질료의 통일을 설명해주지 못한다. 따라서 형이상학은 이제 경험의 한계 안에서만 가능한 형이상학으로 제한된다.

헤겔은 형식의 주관화에 대한 칸트의 제안을 받아들이면서도 형이상학에 대한 칸트의 제한을 넘어서고자 한다. 이와 관련된 헤겔의 주장은 그의 개념이론에 담겨있다. 헤겔의 개념이론은 통각의 통일과 관련된 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”(WL II 254)을 높게 평가하면서도 칸트의 통각이론의 근본 결함을 비판적으로 극복하는 방식으로 전개된다.

칸트에 따르면, 통각의 통일은 감성적 잡다를 자신의 선험적 규칙인 범주에 따라 보편적이고 필연적 방식으로 규정하는 방식으로 객체를 산출하며, 이로써 통각의 통일은 객체의 통일의 원리이자 근거가 된다. 헤겔은 개념의 본질과 관련된 칸트의 이러한 중요한 발견에 동의하지만, 그럼에도 불구하고 칸트의 통각이론이 사고의 객관성의 적용을 현상에 제한하는 결함을 가지고 있다. 칸트는 사고규정이 사고에 의해 산출된 것이라는 점에서 주관적이며, 따라서 이는 물자체에 적용될 수 없다고 주장한다. 하지만 헤겔은 객관성의 적용과 관련된 칸트의 이러한 제한에 반대한다. 직관의 잡다는 객관성을 가지지 않으며, 객관성은 초월적 통각이 잡다를 통일할 때 비로소 대상에 부여된다. 따라서 사고의 객관성 이외의 그 어떤 객관성이 따로 있을 수 없다. 객관성은 오직 사고의 자발성에서 유래할 뿐이며,

사고의 통일에 의해 산출된 사고규정이 바로 사물의 객관성이라고 주장한 것은 바로 칸트 자신이다. 객관성이 사고에서 유래한다고 해서 그것의 적용을 현상에 제한할 이유는 없다. 따라서 칸트가 사고규정인 범주를 “**실재성을 끄집어낼 수 없는 한낱 주관적인 것**”으로 취급하고 “실재성”을 다시 “객관성”으로 이해할 때(WL II 256), 칸트는 객관성의 기원에 대한 자신의 주장을 망각하고 있다. 여기서 그가 말하는 “객관성”으로서의 “실재성”은 하나의 통일된 “**전체**”(KrV A97)를 이루지 못하는 한낱 집적물일 뿐 아무런 객관성도 가지지 못한다.

칸트의 개념이론에 대한 헤겔의 두 번째 비판은 칸트가 개념과 “직관과 표상의 잡다”를 각각 독자적으로 현존하는 것으로 간주하고, 이것들의 결합을 전자가 후자에 “**다가가 통일을 부여**”하는 방식으로 이해함으로써 개념을 그 자체로는 아무런 내용도 없는 “**공허한 형식**”(WL II 258)으로 만든다는 것이다. 여기서 헤겔이 문제 삼는 것은 칸트가 사고형식의 내용이 그 질료의 내용과 전혀 무관하다고 생각한다는 점이다. 하지만 헤겔에 따르면 “모든 잡다성이 **개념 바깥에** 있으며, 개념은 추상적 보편성 내지 공허한 반성적 동일성의 형식만을 가질 뿐”이라는 생각은 개념의 본질에 대해 이해하지 못하는 “**피상적 사고**”(WL II 260-1)일 뿐이다. 개념과 경험적 소재는 그 내용에 있어 분리되어 있지 않다.

이 문제를 이해하는 데 중요한 것은 사고의 “침투”(Durchdringung)와 지양에 대한 헤겔의 주장이다. 헤겔은 감성 혹은 감정과 사고를 대립시키는 일반적 견해를 인정하지 않는다. 그에 따르면, 사고는 개념적 사고에 한정되지 않으며, “감정, 직관, 표상” 등과 같은 것들도 비개념적 형식의 사고로 간주된다(Enz I §2). 비개념적 사고와 개념적 사고는 오직 형식적으로만 구별된다. 비개념적인 것들이 이미 사고로 간주되는 것은 이것들이 이미 “사고에 의해 규정”되어 있고 이것들에 이미 “사고가 침투해”(Enz I §2) 있기 때문이다. 후자는 언제나 전자에 앞서 있다는 점에서 1차적 사고로 불릴 수 있으며, 개념적 사고인 2차적 사고는 1차적 사고의 결과로만 있을 수 있다. 1차적 사고에서 2차적 사고로 고양될 때 사고는 자신의 뿌리인 “경험”(Enz I §12)을 부정하고 자립성을 얻는다. 이러한 자립성은 이중적으로 파악되어야 한다. 그것은 1차적 사고와 내용적으로 연속적이며, 형식적으로만 단절적이다. 개념이 내용과 규정성을 얻게 되는 것은 이 때

문이다. 사고는 감성적인 것에 이미 침투해 있으며, 감성적인 것의 내용은 형식 전환을 거쳐 사고된 내용이 된다.

개념과 대상은 서로 만나기 전까지 아무런 관계를 가지지 않는다는 점에서 개념이 자신의 대상과 분리되어 있는 칸트의 개념과 달리, 헤겔의 개념은 개념화를 위해 대상을 만나기 이전에 대상과 관계하고 있다. 대상에 침투해 있던 사고는 지양에 의해 개념 안으로 흡수되어 개념의 내용과 규정성이 된다. 이로써 헤겔의 개념은 공허하지 않고 자신의 내용을 가진다. 이러한 개념은 직접적으로 모든 것을 포함하지만 아직 아무것도 표현하고 있지 않다는 점에서 이후 개념이 전개하게 될 이유가 된다.

4.

지금까지 서술된 필자의 주장은 다음과 같이 정리될 수 있다. 칸트의 전회는 사고규정이 존재규정을 반영한다는 전통 형이상학의 방법적 가정을 문제 삼음으로써 형이상학의 가능성에 근본적 물음을 제기할 뿐만 아니라 형이상학 자체를 경험의 한계 안에서 가능한 형이상학으로 제한한다. 헤겔의 칸트 비판은 전회의 이러한 문제제기에 반대하는 것이 아니다. 헤겔은 대상이 우리 인식을 따른다는 전회의 주장을 형이상학으로 들어가기 전에 해결해야 할 필수적 물음으로 간주하면서도 칸트가 전회의 필연적 귀결로 간주한 두 주장(“앎의 제한” 및 경험의 한계 안에서의 형이상학)에 도전한다. 본 논문의 제Ⅰ부와 제Ⅱ부는 헤겔이 전회의 수용을 전제로 칸트의 이 두 주장을 각각 어떻게 비판적으로 극복하는가를 보여주게 될 것이다.

먼저 제Ⅰ부에서 필자는 헤겔이 칸트가 주장하는 “앎의 제한”을 어떻게 비판적으로 극복하는지를 고찰한다. 이 과정에서 필자는 헤겔이 어떻게 형이상학의 가능성에 대한 칸트의 물음으로 인해 인식의 선험적 형식이 대상 경험의 필요조건이 된다는 것을 받아들이면서도 우리의 앎이 현상에 제한된다는 칸트의 주장은 부인할 수 있는지를 보여줄 것이다.

1장에서는 전통 형이상학에 맞서는 칸트의 비판적 기획에 대해 살펴볼 것이다. 이 장의 논의는 이후 이어질 헤겔 형이상학이 어떤 맥락에서 제출된 것인지를 분명히 하기 위한 예비적 고찰의 성격을 지닌다. 헤겔의 형이

상학은 칸트의 문제제기에 대한 응답이며 칸트 초월철학에 대한 비판적 대결의 결과물이라는 점에서 칸트 철학에 대한 이러한 선차적 검토는 필수적이다. 필자는 먼저 칸트의 초월적 전회 및 이에 따른 선형적 종합인식의 가능성에 대한 그의 물음의 의의와 그 결과에 대해 논의할 것이다. 이는 칸트의 전회의 맥락 안에서 헤겔의 형이상학을 해석하고자 하는 본 논문의 출발점이자 헤겔의 형이상학적 기획이 해결해야 할 과제가 무엇인지를 제시해주는 부분이 될 것이다. 다음으로 필자는 전회의 인식론적 표현으로 간주될 수 있는 초월적 통각의 의미에 대해 논할 것이다. 이 논의의 핵심은 통각이 선형적 규칙의 원천이라는 것이다. 필자는 칸트의 개념이론과 판단이론에 대한 논의를 통해 경험대상이 어떻게 통각의 종합적 통일에 의해 산출되는지, 통각의 통일이 어떻게 객관성을 지니게 되는지 살펴볼 것이다. 칸트의 초월적 전회를 다루는 1장의 마지막 내용은 범주의 초월적 연역에 대한 칸트의 주장을 다룰 것이다. 특히, 필자는 이곳에서 칸트가 자신의 두 원천 테제의 난점을 전(前)개념적 종합을 통해 어떻게 해결하는지를 중심으로 살펴볼 것이다.

이어지는 2장에서는 칸트의 “앎의 제한”을 극복하는 헤겔의 해법에 대해 본격적으로 논의할 것이다. 먼저, 필자는 『믿음과 지식』(*Glauben und Wissen*)에 나타난 헤겔의 칸트 비판을 살펴봄으로써 인식론적 동일성과 존재론적 동일성의 연속성에 기초한 청년기 헤겔의 관념론 기획이 “앎의 제한” 문제를 해결하기 위한 단초를 마련하지만 결국 이를 해결하는 데 만족스러운 결과를 가져오지 못함을 살펴볼 것이다. 다음으로, 필자는 『정신현상학』의 의식이론을 상세히 논의할 것이다. 헤겔은 칸트와 달리, 즉자에 대한 앎이 가능하다고 주장했으며, 이러한 헤겔의 주장이 요약적으로 드러나 있는 곳이 헤겔의 의식이론이다. 헤겔에 따르면, 의식은 자신이 산출한 규칙을 가지고 있다. 이 규칙은 의식의 제약성의 기원이 되지만, 다른 한편 바로 이 규칙으로 인해 의식은 자신의 제약성을 넘어설 수도 있게 된다. 필자는 이러한 의식의 이중적 성격을 규명함으로써 헤겔이 어떻게 의식의 앎이 즉자와 관계할 수 있다고 주장하는지를 드러낼 것이다. 이 과정에서 필자는 헤겔이 의식과 즉자의 분리를 인정하면서도 의식(이 가진 규칙)의 불완전성으로 인해 서로 관계할 수 있다고 주장하고 있음을 해명할 것이다. 마지막으로, 필자는 헤겔의 모순이론을 통해 사고규정의 관점

에서 볼 때 “앎의 제한” 문제에 대해 칸트와 헤겔이 어떻게 다른 견해를 가지게 되는지를 살펴볼 것이다. 여기서 필자는 헤겔이 사고규정과 존재규정을 동일시한 라이프니츠에 대한 칸트의 비판에 동의하면서도 이 두 규정을 분리한 이후에도 사고규정이 존재규정과 따로 떨어져 있지 않다고 주장하며, 이 주장이 그의 모순이론에 담겨 있음을 보여줄 것이다.

이어지는 제Ⅱ부에서는 칸트가 전회의 또 다른 필연적 귀결로 간주하는 형이상학 자체의 제한에 대한 헤겔의 비판과 극복을 살펴볼 것이다. 형식의 주관화에 대한 칸트의 제안을 받아들이면서도 사고형식을 사물 자체에 적용함으로써 형이상학에 대한 칸트의 제한을 넘어서고자 하는 헤겔의 기획은 그의 개념이론에 담겨있다. 필자는 3장에서 헤겔의 개념이론을 살펴봄으로써 개념이 어떻게 칸트에 의한 형식의 주관화를 받아들이면서도 질료에 내재하는 형식이 되는지를 자세히 고찰할 것이다. 나아가, 4장에서는 헤겔의 이념에 대해 다룰 것이다. 헤겔에게 이념은 개념의 실현이자 완성이며, 따라서 헤겔의 이념에 대한 고찰은 개념에 나타난 그의 구상을 더욱 구체화하게 될 것이다.

3장에서는 먼저 형식과 질료의 통일에 대한 헤겔의 주장을 다룰 것이다. 필자는 헤겔의 주장이 전통 형이상학에서처럼 형식이 질료의 존재 근거라는 방식으로 표현된다 해도, 이는 형식의 주관화를 기초로 한 것이기 때문에 전통 형이상학의 그것과 동일한 방식으로 이해되어서는 안 됨을 보여줄 것이다. 형식에 관한 이러한 논의는 이후 전개될 헤겔의 개념이론을 이해하는 데 배경이 될 것이다. 그런 다음, 필자는 칸트의 개념이론의 두 가지 문제에 대한 헤겔의 비판을 차례로 다룰 것이다. 먼저 다루어질 내용은 사고의 객관성의 적용을 현상에 제한하는 칸트의 견해에 대한 헤겔의 비판이다. 헤겔에 따르면, 객관성에 대한 칸트의 제한은 사실상 객관성 개념에 대한 혼란으로 인해 생겨난 것에 불과하다. 그런 다음, 필자는 개념과 그 질료를 각각 독자적인 것으로 간주하는 칸트의 견해에 대한 헤겔의 비판을 다룰 것이다. 헤겔에 따르면, 개념과 그 질료는 독자적으로 존재하는 것이 아니라 내용적 연속성을 가진다. 필자는 사고의 침투와 지양에 대한 헤겔의 독창적 이론이 이를 이해하는 데 중요한 역할을 하게 된다고 주장할 것이다. 필자는 이를 통해 헤겔이 감성적인 것과 사고를 대립시키지 않으면서 개념이 공허하지 않고 내용을 가질 수 있다고 주장한다는 것을 규

명할 것이다. 마지막으로, 필자는 헤겔의 진리이론을 다룰 것이다. 여기서 우리는 헤겔의 진리이론을 이해하는 데 개념의 본성과 관련된 헤겔의 이 두 주장이 중요한 역할을 하게 됨을 알게 될 것이다.

4장에서는 개념과 객관성의 통일로서의 헤겔의 이념에 대해 다룰 것이다. 이념에 대한 헤겔의 주장은 그의 개념이론의 확장이자 완성이다. 필자는 먼저 헤겔의 개념이 칸트의 초월적 통각과 동일한 구조를 가지고 있는 것과 마찬가지로, 헤겔의 이념이 칸트가 제안하는 통각으로서의 사고주체와 사고대상의 동일성의 구조를 가지고 있음을 보여줄 것이다. 이 과정에서 필자는 개념과 통일되는 대상인 객관성이 개념 바깥에 있는 외적 사물로 이해되어서는 안 된다는 것을 분명히 할 것이다. 그런 다음, 필자는 헤겔의 이념이 개념과 객관성의 통일로 표현되고 있더라도 여기서 통일이 완성된 고정적인 것이 아니라 운동과 과정의 성격을 가지고 있다고 주장할 것이다. 이렇게 이해될 때, 이념에서 개념이 실현된다는 헤겔의 주장 역시 대립 없는 최종적 실현이 아니라 대립의 산출과 극복을 반복하는 영원한 과정으로 이해되어야 함이 드러날 것이다. 4장의 뒷부분에서는 이념에 대한 이러한 해명을 기초로 이념의 구체적이고 실재적인 형태인 자연과 정신에 대한 헤겔의 설명을 다룰 것이다. 여기서 필자는 이념, 자연, 정신의 상호관계를 규명하는 데 초점을 맞출 것이다. 이 과정에서 필자는 자연이 이념의 숨겨진 형태이며 정신이 이를 드러내는 이념이라는 점에서, 헤겔이 자연과 정신을 동등한 것으로 보지 않으며 오히려 정신의 우위가 그의 핵심적 주장이 됨을 강조할 것이다.

마지막으로 본 논문의 결론에서 필자는 지금까지의 논의를 정리하며 본 논문의 의의를 밝힐 것이다.

제 I 부 초월적 관념론의 극복 : 앎과 대상의 일치

1장 칸트의 초월적 관념론: 존재와 사고의 분리

헤겔은 전통 형이상학자들과 마찬가지로 우리 사고가 있는 그대로의 세계에 대해 알 수 있다고 주장한다. 하지만 전통 형이상학자들이 이러한 세계에 대한 직접적 앎을 가정하는 반면, 헤겔은 이러한 직접적 앎은 불가능하다고 생각했다. 이러한 헤겔의 생각은 형이상학에 대한 그의 접근이 칸트의 초월적 전회의 수용을 전제로 하고 있음을 의미한다. 하지만 헤겔은 직접적 방식으로는 아니라 하더라도 있는 그대로의 세계에 대한 앎의 가능성을 포기하지 않았다는 점에서, 물자체를 우리의 앎의 대상에서 배제하는 칸트식의 “앎의 제한”을 부인한다. 이처럼 사고와 존재의 일치에 대한 헤겔의 형이상학적 주장은 초월적 전회의와 “앎의 제한”을 두 축으로 하는 칸트의 초월적 관념론에 대한 응답으로 기획된 것이자 이에 대한 비판적 극복의 형태를 띤다.

이러한 헤겔의 기획에서 특별히 중요한 위치를 차지하는 것이 『순수이성비판』 「초월적 연역」에 대한 헤겔의 해석이다. 「연역」에 대한 헤겔의 해석은 그의 청년기 저작들로부터 그가 자신의 철학적 입장을 확립한 이후 성숙한 시기의 대표작들에 이르기까지 그의 철학적 기획에 일관되게 중요한 역할을 수행한다. 예컨대, 청년기 저작 『믿음과 지식』(*Glauben und Wissen*)에 나타난 칸트 해석에서 핵심이 되는 것도 “선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?”라는 칸트의 물음과 그 답변에 대한 헤겔의 독특한 해석(GW 304)이었으며, 성숙한 시기의 헤겔의 주저인 『대논리학』에서도 「연역」의 핵심 개념인 초월적 통각의 중요성이 강조된다(예컨대, WLII 254).

하지만 헤겔의 칸트 해석에서 「초월적 연역」이 특별히 중요한 위치를 차지하기 하지만, 이에 대한 헤겔의 생각이 지속적으로 동일한 것은 아니다. 『믿음과 지식』에 나타난 헤겔의 해석은 초월적 통각과 초월적 상상력의 근원적 동일성에 초점을 맞춘다. 헤겔은 두 원천 테제가 함축하고 있는 개념과 직관의 이질성을 극복하고 이것들의 하나임을 정당화하고자 하는

칸트의 초월적 연역의 기획 안에 이미 “절대적 동일성”(GW 302)의 씨앗이 들어있다고 주장한다. 이것이 앞에서 언급한 선험적 종합판단의 가능성과 관련된 칸트의 물음에 대한 헤겔 자신의 답변이다.

「연역」의 중요성은 성숙한 시기의 헤겔의 저서에서도 여전하지만, 그 강조점은 『정신현상학』 이후 크게 달라진다. 이제 헤겔의 형이상학 기획에 중심적 역할을 하는 것은 초월적 통각의 규범성에 대한 칸트의 논의이다. 이 논의의 핵심은 우리 지성이 자신이 산출한 규칙에 따라 사고한다는 것이다. 직관과 개념의 사변적 동일성의 근거가 되는 초월적 통각과 초월적 상상력의 근원적 동일성에 대한 강조는 더 이상 헤겔의 기획에서 중요한 것이 아니게 된다. 이러한 변화에 따라, 칸트의 “앎의 제한”을 극복하고 형이상학을 정당화하고자 하는 헤겔의 전략도 달라진다.

따라서 헤겔의 형이상학 기획에 다가가기 위한 필수적인 첫 걸음은 무엇보다 칸트 철학, 특히 「초월적 연역」에 대한 올바른 이해이다. 이 첫 단계의 작업이 제대로 이루어지지 않는다면, 헤겔의 형이상학을 이해하고자 하는 이후의 본격적 논의는 피상적 차원에 머무르게 될 것이다. 1장의 논의는 바로 이 예비적 작업에 해당한다. 여기서 필자는 칸트 철학에 대한 전반적 이해를 추구하지 않는다. 필자의 논의는 이후 헤겔의 형이상학을 이해하는 데 필수적인 부분에 한정될 것이다.

필자는 먼저 이 장의 첫 부분에서 칸트의 초월적 관념론에 대한 이해를 시도할 것이다. 여기서 필자는 초월적 관념론에 대한 칸트의 다양한 논의를 세부적으로 다루지 않을 것이며, 헤겔의 형이상학 기획에 핵심이 되는 초월적 전회와 “앎의 제한”의 관계를 해명하는 데 초점을 맞출 것이다. 여기서 가장 중요한 것은 자신이 주장하는 “앎의 제한”이 초월적 전회의 귀결이라는 칸트의 생각이다. 두 번째 부분에서 필자는 초월적 통각 및 그것의 기능인 근원적인 종합적 통일에 대해 논의할 것이다. 여기서 논의의 중심은 초월적 통각이 어떻게 규범성의 원천이 되는지, 그리고 통각은 어떻게 규칙을 객관적으로 산출하는가가 될 것이다. 이 논의는 이후 2장에서 헤겔의 의식 개념을 이해하는 데 핵심적 역할을 하게 될 것이다. 마지막 세 번째 부분에서 필자는 초월적 상상력이 어떻게 칸트의 난제였던 초월적 연역을 해결하는 열쇠가 되는지를 해명할 것이다. 이 논의는 이후 청년기 헤겔의 칸트 해석 및 피핀의 분리불가능성 테제에 대한 이해 및 비판

과 관련될 것이다.

1. 전통 형이상학과 칸트 철학의 연속성과 단절

1-1. 초월적 전회: 형이상학의 가능성에 대한 물음

(1) 비판

칸트는 당대의 형이상학이 위기에 빠져 있다고 주장한다. 그에 따르면 형이상학의 영역에서 사람들은 “원하는 곳까지 나아갈 수 없음을 발견”하고 “수도 없이 가던 길을 되돌아올 수밖에” 없으며, 그래서 형이상학은 “하나의 싸움터”(KrV B x iv-x v)가 되어 왔다. “이 싸움터는 ... 아직 어느 전사도 최소한의 땅이나마 싸워서 빼앗아 갖지 못했고, 어느 전사도 승리를 기반으로 해 영구적인 점유를 확립하고 있지 못하다”(B x v). 다시 말해, 형이상학을 둘러싼 여러 학자들의 대립된 견해들은 서로 일치할 수 없으며, 이 견해들은 그 어느 것도 다른 것보다 더 큰 권위를 가질 수 없다.

형이상학의 위기가 이처럼 그 어떤 합의도 불가능한 심각한 상황에 이르게 된 것은, 칸트가 보기에 그것이 이성의 근본적 원리 내지 규범의 권위와 관련되어 있기 때문이다. 즉, 형이상학은 아직 여러 형이상학적 주장들 사이의 갈등을 해소할 수 있는 이성의 근본적 규범, 다시 말해 모든 형이상학적 입장들이 합의할 수 있는 이성의 판단의 기준(혹은 원리)을 마련하지 못했다. 형이상학이 끝없는 논쟁에서 벗어나지 못하는 것은 바로 이 때문이다.⁶⁾

따라서 이러한 학문적 무정부상태를 해소함으로써 형이상학의 위기를 해결하기 위해서는 이성의 근본적 원리가 확립되어야 한다. 순수이성 비판에 대한 칸트의 기획은 바로 이를 확립하기 위한 시도였다.

우리는 순수이성 비판을 순수이성의 모든 다툼을 [끝내기-인용자]

6) Bristow, William, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique* (Oxford: Oxford UP, 2007), 58-9 참조.

위한 진정한 법정으로 간주할 수 있다. 왜냐하면 이 비판은 객관과 직접적으로 관계가 있는 다툼에는 얽혀들지 않는 반면 이성 일반이 가진 권리들을 그 자신이 최초로 설정한 원칙들에 따라 규정하고 평가하도록 정해져 있기 때문이다. 이 비판이 없으면 이성은 말하자면 자연 상태에 있는 것으로, 자신의 주의 주장을 전쟁을 통하지 않고서는 타당하게 할 수도 안전하게 보장할 수도 없다. 이에 반해 모든 결정을 이성 자신이 제정한 기본규칙들로부터 얻고, 그 권위를 아무도 의심할 수 없는 비판은 우리에게 법적인 상태의 평온을 마련해 주며, 여기서는 우리의 모든 다툼을 소송을 통해서만 끌고 갈 수 있다.
(A751/B779)

칸트는 여기서 비판의 과제를 설명하기 위해 정치적·법적 은유를 사용한다. 사회계약론은 정치의 영역에서 질서 이전의 무질서, 사회 이전의 자연상태를 상징한다. 자연상태는 만인이 합의할 수 있는 최상위 법을 제정하는 일, 말하자면 입헌의 과정에 의해 극복된다. 사회 즉 법적 안정상태는 이 과정의 성공적 실현의 결과이다. 칸트가 보기에 형이상학에서 비판은 정치의 영역에서 자연상태를 극복하는 일, 즉 입헌 과정에 해당한다. 비판은 이성 자신이 세운 원칙들을 통해 이성 일반이 어떤 권리를 가지고 있는지를 규정하고 평가함으로써 형이상학의 학문적 무정부상태를 극복하고자 한다. 비판에 성공한다면, 형이상학자들은 더 이상 “전쟁”을 벌일 필요가 없으며, 이들 간의 다툼은 이제 “소송”의 문제가 된다. 형이상학자들은 “그 권위를 아무도 의심할 수 없는 비판”을 통해 모든 결정을 “이성 자신이 제정한 기본규칙들”에 입각하여 논쟁을 마무리할 수 있을 것이다. 순수 이성 비판은 이런 식으로 공적 권위가 주어지는 이성의 최초의 원리를 확립하여 “순수이성의 모든 다툼을 끝내기 위한 진정한 법정”이 되고자 한다. “학문으로서의 형이상학”은 바로 이를 통해 시작될 수 있다.⁷⁾

칸트는 이처럼 형이상학의 가능성 문제를 해결하기 위한 절차를 형이상학 자체와 구분하고 후자에 대한 선차적 검사를 제안한다. 다시 말해, 그는 “순수 이성의 교설(敎說)”인 형이상학을 진행하기 전에 “순수이성의 비

7) 칸트가 자연소질로서의 형이상학과 학문으로서의 형이상학을 구별한 것에 대해서는 KrV B21-22 참조. 이 구분은 순수이성의 능력에 대한 선차적 검사의 유무와 관련된다.

관”이 먼저 있어야 한다고 생각했다. 이는 전통 형이상학자들의 부당전제를 검토하고 인식능력을 검사함으로써 형이상학의 규범을 확립하기 위한 절차이다. 따라서 순수이성 비판은 “순수 이성을 그리고 순수 이성의 원천과 한계를 순전히 평가”하는 “순수 이성의 체계[즉 형이상학—인용자]를 위한 예비학”이다. 그래서 비판은 “우리 이성의 확장에 쓰이는 것이 아니라 오로지 우리 이성을 정화(淨化)”하여, “이성을 착오에서 벗어”(KrV A11/B25)날 수 있도록 하는 데 사용된다.

순수이성 비판은 이성의 이름으로 모든 것을 심판하는 이성의 재판정에서 바로 이성 자신을 심판하는 것을 의미한다.⁸⁾ 칸트가 이러한 이성의 자기검사의 필요성을 제기하는 이유는 다음과 같다. 형이상학은 존재에 대한 선험적 앎을 추구하는 학문이다. 이러한 선험적 앎을 담당하는 우리 인간의 능력이 바로 이성이다. 지금까지 형이상학은 이성이 이러한 앎의 능력을 갖추고 있는 것으로 전제해왔다. 그런데 이성은 실제로 이러한 능력을 가지고 있는가? 우리 이성이 이러한 능력을 가지고 있는지는 어떻게 알 수 있는가? 달리 말해, 우리 이성에 의해 밝혀지는 대상에 대한 선험적 앎은 어떻게 정당화될 수 있는가? 이 앎은 선험적인 것이기 때문에 경험에 의해 정당화될 수 없으며, 대상에 대한 앎이기 때문에 논리학처럼 개념을 분석함으로써 정당화될 수도 없다.⁹⁾ 그렇다면, 형이상학자들이 정당화된 것으로 생각해왔던 앎은 무엇에 의해 정당화될 수 있는가?¹⁰⁾

8) 이성의 자기검사라는 비판에 대한 칸트의 기획이 가진 내적 긴장에 대해서는 Bristow, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, 60에 나타난 브리스토우의 주장을 참조하라. 칸트는 자신의 시대를 “진정한 비판의 시대”로 간주하고 “모든 것이 비판에 부쳐져야 한다”(KrV Axi n)고 주장했다. 이때 비판의 기준은 이성이다. 하지만 순수이성 비판은 이성이 이성 자신을 비판한다는 점에서 다른 모든 대상에 대한 비판과 구별된다. 이러한 이성의 자기비판은 사실상 이성의 권위에 대한 의심과 무엇이 이성적인가에 대한 물음을 함축한다. 이처럼 비판 일반이 이성을 기준으로 다른 어떤 것의 정당성을 묻는 것이라면, 이성의 자기비판으로서의 순수이성 비판은 이성의 권위 자체를 문제 삼게 된다. 브리스토우는 칸트가 이성에 대한 이성의 비판이라는 순수이성 비판 기획의 이러한 긴장에 무관심했으며, 그 결과 “형식적 자기반성”을 자명한 것으로 받아들였다고 주장한다. 같은 책, 52 참조. 칸트 이후의 독일 관념론의 흐름을 이성의 권위 자체를 문제 삼고 이를 정당화하고자 하는 “메타비판”으로 규정하는 것에 대해서는, Beiser, Frederick C., *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1987), 1 참조.

9) Bristow, 앞의 책, 59-60.

10) 칸트가 이러한 검사의 필요성을 제기한 것은 무엇보다 그가 당대 형이상학에서

칸트는 우리가 이러한 위기에서 벗어나고자 한다면 지금까지 형이상학이 받아들여 온 앎과 대상의 관계에 대한 가정을 근본적으로 바꿀 수 있는 새로운 방법이 도입되어야 한다고 주장한다. 이것이 바로 **코페르니쿠스적 혁명**으로 알려진 그의 근본적 전회이다.

(2) 전회

칸트에 따르면, 형이상학은 대상에 대한 선험적 앎을 추구한다는 점에서 수학 및 자연과학과 공통점을 가지고 있다. 따라서 형이상학은 이로 인해 생겨나는 난점 또한 이들 학문과 공유하게 된다. 즉 이들 학문은 “관찰로부터 시작하여 귀납적 일반화를 추구하는 방법”을 채택할 수도 없으며, “논리학처럼 개념분석의 절차”를 채택할 수도 없다. 전자의 방법으로는 “필연성과 보편성을 확보”할 수 없으며, 후자의 절차는 “선험적”이긴 하지만, 이를 통해서는 “대상에 관한 지식을 산출”할 수 없기 때문이다.¹¹⁾ 그렇다면 형이상학은 어떤 방법을 통해 대상에 대한 선험적 앎을 얻을 수 있을 것인가?

칸트의 전회는 이러한 물음에 대한 그의 답변이다. 칸트는 형이상학이 이와 같은 앎을 얻어 “학문의 안전한 길”(Bvii 등)을 가기 위해서는 이전의 형이상학을 위기에 빠뜨려온 잘못된 방법적 가정을 버리고 이를 대체할 새로운 방법적 가정을 도입할 필요가 있다고 주장한다. 그것이 바로 ‘대상이 우리 인식을 따른다’는 가정이다.

지금까지 사람들은 우리의 모든 인식이 대상을 따라야 한다고 가정했다. 그러나 대상에 관하여 우리의 인식을 확장하게 될 것을 개념에 의거해 선험적으로 발견하려는 모든 시도는 이 전제 아래에서 무너지고 말았다. 그래서 사람들은 대상이 우리의 인식을 따라야 한다고 가정함으로써 우리가 형이상학의 과제를 더 잘 해결할 수 있지는 않은지에 대해 물어볼만하다. (Bx vi)

목도한 이성의 난관들과 관련된다. 그가 **이율배반**이라 부르는 이 난관들에 대해서는 이 장 1-2. (2)를 참조하라.

11) Sedgwick, Sally, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity* (Oxford: Oxford UP, 2012), 147 참조.

칸트는 이러한 전환을 코페르니쿠스가 행했던 천문학에서의 전환과 유사한 것으로 간주한다. 즉, 코페르니쿠스가 천체 운동을 설명하기 위한 방법적 전제를 ‘천체가 관찰자를 중심으로 회전한다’는 가정으로부터 ‘관찰자는 회전하고 별들은 정지해있다’는 가정으로 전환함으로써 당대의 천문학이 겪고 있었던 난관을 돌파하고자 했던 것처럼, 칸트 역시 그와 유사한 “사고방식의 전환”(Bx vi)을 통해 형이상학의 위기를 해결하고자 한다. 이것이 바로 ‘인식이 대상을 따른다’라는 가정에서 ‘대상이 인식을 따른다’라는 가정으로의 전환이다.

피핀은 이러한 칸트의 시도의 의미를 방법에 있어서의 선험적 전회에서 찾는다. 코페르니쿠스 이전의 천문학은 자신의 연구대상인 천체운동의 원리를 찾고자 할 때, 천체운동에 대한 경험적 관찰을 일반화하여 결론을 내리는 방법을 채택하고 있었다. 하지만 코페르니쿠스는 전혀 다른 방식으로 천체의 운동에 접근했다. 그는 자연 관찰의 결과로 천문학의 법칙을 확립한 것이 아니라 운동, 속력, 힘 등의 물리학적 개념을 전제하고 천문학의 법칙을 선험적으로 확립한 후 관찰을 통해 이 법칙들을 입증했다. 법칙은 이처럼 인간의 경험과 무관하게 선험적으로 확립되며, 경험적 관찰은 이 법칙을 경험적으로 확인할 뿐이다. 이전의 자연과학자들이 ‘자연 관찰 → 법칙 수립’의 순서로 연구를 진행했다면, 코페르니쿠스는 이러한 연구 순서를 뒤집어놓았다. 바로 이 전도에 의해 세계는 경험과 무관하게 확립된 법칙에 따라 이해 가능한(intelligibel) 대상으로 우리에게 나타난다. 칸트가 코페르니쿠스를 끌어들이어 얻고자 한 것은 바로 이 **선험적 입법** 개념이다.¹²⁾

12) Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven and London: Yale UP, 1982), 13. 칸트가 자신의 전회를 해명하기 위해 코페르니쿠스를 끌어들이는 것은 일반적으로 코페르니쿠스가 천체의 운동을 가만히 놔두고 관찰자를 운동하게 함으로써 천문학의 전환을 가져온 것처럼 칸트 역시 대상 중심적 사고에서 주체 중심의 사고로 전환하고자 한 시도로 이해되곤 한다. 하지만 피핀에 따르면, “코페르니쿠스가 실재성의 현상적 성격을 앞의 주체의 마음에 의한 것으로 설명하는 칸트와 유사하게 천체의 현상적 운동을 지구의 관찰자의 운동에 의한 것으로 설명했다는 견해”보다 훨씬 더 중요한 것은 바로 이 선험적 입법 개념이다. 같은 곳, n14.

하지만 피핀은 여기서 보다 중요한 문제라고 할 수 있는 연구 순서의 전도의 구체적 함의에 대해 언급하지 않는다. 필자가 보기에 전자의 절차는 “경험적 보편

이 입법과정에서 세워지는 법칙은 외부로부터 오는 것이 아니라 우리 이성 자체로부터 유래한다. 즉 이성은 오직 “그 자신이 그 자신의 기획에 따라 산출한 것만을 통찰”하며, 자연으로 하여금 이성을 따르게 하는 “자신의 판단 원리”와 “항구적인 법칙”을 가지고 있다(Bx iii). 인간 이성의 이 고유한 법칙을 칸트는 **형식**이라 부른다. 우리 안에서 유래하는(즉 주관적인) 이 선험적 형식은 코페르니쿠스 천문학에서 선험적 법칙과 동일한 방식으로 기능한다. 선험적 형식은 말 그대로 우리의 경험 이전에 있으며, 경험할 수 없는 것이다. 하지만 그것이 없다면 우리의 경험은 불가능하다는 의미에서 이는 경험가능성의 필요조건이 된다. 바로 이러한 의미에서 칸트는 이 형식을 “초월적”(transzendental)인 것이라 부르고, 이 형식들의 체계를 “초월철학”이라 부른다(B25/A12).¹³⁾ 따라서 우리 안의 이 형식에 대한 칸트의 해명은 그의 초월철학의 본질이 된다.

앨리슨은 우리 인식의 초월적 성격에 대한 칸트의 설명을 다음과 같은 방식으로 해설한다. 그는 이를 **인식적 조건**(epistemic condition)이라 부른다. 인식적 조건은 “대상 표상의 필요조건, 즉 우리의 표상이 대상과 관계하기 위해, 다시 말해 객관적 실재성을 가지기 위해 반드시 필요한 조건”을 말한다. 이는 “객관화 기능”(혹은 대상화 기능, objectivating function)을 수행하기 때문에 “객관화 조건”(혹은 대상화 조건, objectivating condition)으로도 불린다. 이는 그가 “심리적 조건”(psychological condition)이라고 부르는 것과도, 또 “존재론적 조건”(ontological condition)이라고 부르는 것과도 구별된다. 심리적 조건은 흄의 습관과 같은 “믿음과 믿음 획득을 지배하는 마음의 경향성 내지 메커니즘”을 말하고, 존재론적 조건은 뉴턴의 절대적 시공간처럼 “인간의 마음(혹은 다른 모든 마음)과 사물의 관계와 전혀 상관없이 이 사물의 조건이 되는 사물의 실존의 가능성의 조건”을 말한다. 인식적 조건은 인간의 마음의 구조와 작용을 반영하는 주관

성”과, 후자의 절차는 “참된, 바꿔 말해 엄밀한 보편성”과 각각 관련된다. 전자의 보편성은 귀납에 의거한 한낱 “비교적인 보편성”일 뿐이며, “대개의 경우에 타당한 것을 모든 경우에 타당한 것으로 임의로 타당성의 정도를 끌어올려 놓은 것”에 불과하다. 반면, 후자의 보편성은 “단 하나의 예외 가능성도 인정”하지 않으며, “경험에서 도출된 것이 아니라 선험적으로 타당한 것”(KrV B3-4)이다.

13) 초월적인 것이 우리 인식 내지 경험의 가능 근거가 된다는 것에 관해서는 A56/B80, B150 참조.

적인 것이라는 점에서 심리적 조건과 동일하지만, 객관화 기능을 수행한다는 점에서 그것과 구별된다. 또한, 인식적 조건은 객관적 성질을 가진다는 점을 존재론적 조건과 공유하지만, “사물 그 자체의 현존이 아니라 사물에 대한 우리 표상의 객관성의 조건이 된다”는 점에서 그것과 구별된다. 이처럼 **주관적**이면서도 **객관적**이라는 것, 혹은 객관화하는 주관적 조건이라는 점이 인식적 조건의 근본적 성격이 된다.¹⁴⁾

그런데, 인식의 선험적 형식이 대상 경험의 필요조건이 된다는 칸트의 주장은 형이상학자들의 전통적 믿음에 도전한다. 전통적으로 형이상학은 순수 사고를 통해 ‘존재로서의 존재’의 근본적 규정들을 탐구하고자 하였다. 존재론으로서의 이 학문은 순수 사고가 경험과 무관하게 존재에 접근할 때 왜곡되지 않은 존재의 진리, 즉 대상에 대한 보편적이고 필연적인 앎에 도달할 수 있다는 믿음을 갖고 있었다. 형이상학이 이러한 앎에 도달하기 위해 채택한 방법은 존재자의 술어로 상정된 우리의 **사고**규정을 검토함으로써 대상 자체가 가지는 성질들, 즉 **존재**규정에 도달하는 것이었다. 이러한 방법은 오직 우리의 사고가 대상의 존재방식과 관련되어 있으며, 그것을 직접적으로 반영한다는 방법적 가정 하에서만, 다시 말해 “우리 인식이 대상을 따라야 한다”(B x vi)는 가정 하에서만 가능한 것이었다. 하지만 선험적으로 확립된 인식의 형식적 조건은 대상 경험의 필요조건이 된다. 우리는 이제 “우리가 대상에 놓은 것”(B x viii)만을 알 수 있을 뿐 인식의 선험적 조건과 무관한 것(즉, “물자체”[B x x vi])에 대해서는 아무것도 알 수 없다.

이처럼 칸트는 사고규정을 존재규정과 동일시하는 전통 형이상학자들의 믿음에 도전하여 이 믿음 자체를 검토의 대상으로 만든다. 사고규정을 탐구함으로써 사고가 존재에 대해 직접적으로 알 수 있다고 생각한 전통 형이상학자들과 달리, 칸트는 존재에 대한 이런 식의 앎은 불가능하다고 주장한다. 칸트가 보기에 사고규정은 대상의 존재방식과 분리된 우리 사고의 선험적 형식일 뿐이다. 존재와 사고의 관계에 대한 전통적인 가정은 더 이상 유지될 수 없다. 이제 형이상학을 수행하기 위해서는 사고규정에 대한 탐구를 통해 존재규정에 접근하기 전에 이 두 규정이 서로 어떤 관계를

14) Allison, Henly E., *Kant's Transcendental Idealism*, revised and enlarged edition (New Haven and London: Yale UP, 2004), 11.

맷고 있는지, 나아가 우리의 주관적 인식능력이 존재규정에 다가갈 능력이 있는지를 먼저 해명해야 한다. 우리는 세계를 이해하기 전에 우리의 주관적 능력과 형식의 가능성과 한계를 먼저 검토해야 한다. 칸트의 관심은 이제 대상이 아니라 대상과 분리된 이 능력과 형식을 향한다.

(3) 칸트의 범주이론

칸트의 범주이론은 전통적으로 형이상학과 긴밀한 연관을 가지고 있었던 범주이론이 전회에 의해 어떻게 달라지는지를 분명하게 보여준다. 칸트에 따르면, 경험에서 유래하지 않지만 우리가 인식을 위해 반드시 전제해야 하는 지성의 순수개념들이 범주이다. 범주는 지성의 **형식**으로서 (시공간이라는 감성**형식**과 더불어) 우리 인식의 선험적 형식을 구성한다. 칸트의 범주이론이 전회 이전의 형이상학 전통과 어떤 점에서 연속적이며 어떤 점에서 단절적인지를 이해하기 위해서는 먼저 범주이론의 출발점인 아리스토텔레스의 생각을 짧게나마 살펴볼 필요가 있다.

범주는 그리스어 ‘카테고리아’(categoria)에서 유래한 말로 이를 철학 용어로 처음 사용한 이는 아리스토텔레스였다. 그는 애초에 (오늘날 사용되는 의미와는 달리) 존재하는 것들이 가지는 성질을 지시하기 위해 이 말을 사용했다. 예컨대, 흰색이며, 무게가 10kg이며, 내가 소유하고 있는 어떤 개가 한 마리 있다고 하자. 이때 ‘개,’ ‘흰색임,’ ‘무게가 10kg임,’ ‘나의 소유임’과 같은 것들은 “존재하는 것들이 존재한다는 그 사실 때문에 가지게 되는 성질들”¹⁵⁾이라 할 수 있다. 이처럼 세상에 존재하는 것들은 어떤 것이든 그것을 표현하는 여러 가지 성질들 즉 존재자의 술어들을 가지고 있으며, 아리스토텔레스의 범주는 바로 이를 가리키기 위한 것이었다.

아리스토텔레스는 이와 같은 술어들을 몇 가지 유형으로 나눌 수 있다고 생각했다. 그가 사용한 방식은 물음의 종류에 따라 나누는 것이었다. 그는 이렇게 하면 존재하는 술어들을 모두 포괄하여 분류할 수 있을 것이라고 생각했다. 예를 들어, ‘이것은 무엇인가?’라고 묻는다면, ‘이것은 돌이다.’ 혹은 ‘이것은 꽃이다.’라고 대답할 수 있다. 이러한 물음에 답이 될 수

15) 아리스토텔레스, 『형이상학』(조대호 옮김, 길, 2017), 1003a21-2. 번역은 지금의 맥락을 감안하여 약간 고쳤다.

있는 것들을 아리스토텔레스는 ‘실체’라고 불렀다. ‘이것은 어떠한가?’라는 물음에 우리는 ‘이것은 단단하다’라든가 ‘이것은 붉다.’라고 대답할 수 있다. 이러한 물음에 대한 답들을 아리스토텔레스는 ‘질’이라고 불렀다. 이런 식으로 아리스토텔레스는 대상 관찰의 결과로 얻어진 모든 술어를 실체, 질 말고도 양, 관계 등의 유형으로 나누었다.¹⁶⁾

이처럼 아리스토텔레스는 사물의 여러 성질이 우리가 묻는 물음에 따라 다르게 포착된다고 보았는데, 여기에는 우리의 사유구조가 대상의 존재방식을 반영한다는 생각이 깔려 있다. 예컨대 우리는 주어와 술어를 결합하는 방식으로 말을 하는데(‘이 장미는 붉다.’), 이는 존재하는 대상을 실체와 그 성질의 결합으로 파악하는 것(즉 ‘이것은 붉음이라는 성질을 가진 장미라는 실체이다.’)과 무관하지 않다.¹⁷⁾ 아리스토텔레스에 따르면, 사물의 존재방식은 이런 식으로 우리의 사유형식과 근본적으로 관련되어 있다.

범주는 이처럼 애초부터 존재론과 관련되어 있었다.¹⁸⁾ 칸트의 범주이론 역시 이러한 전통을 이어받고 있다. 존재자의 술어라는 범주의 정의는 칸트에 와서도 달라지지 않았고, 고대 존재론에서 유래한 범주라는 명칭 또한 그대로 사용된다. 따라서 칸트의 범주이론은 아무리 변형된 것이라 해도 “(적어도 우리가 경험할 수 있는) 모든 존재에 대한 일차적 술어의 목록인 범주표를 찾고자 하는 고대인의 노력”¹⁹⁾을 완성하려는 시도로 간주될 수 있다.

칸트의 범주이론이 존재론과 긴밀한 연관이 있다는 사실은 범주의 기능이 **통일**에 있다는 아리스토텔레스의 생각이 그의 초월철학에서 핵심적 역할을 한다는 사실에서 특별히 잘 드러난다. 통일(혹은 동일화)은 어떤 것을 어떤 것으로 만들어주는 일, 즉 어떤 것에 자기동일성을 부여하는 일을 말한다. 이는 어떤 것을 다른 것과 **구별**하는 일과 동일하다. 범주의 기능을 통일(및 구별)로 간주하는 것은 이후의 철학자들에게 지대한 영향을 미

16) 아리스토텔레스, 「범주론」, 『범주론·명제론』(김진성 역주, 이제이북스, 2005). 술어들의 분류 유형이라는 오늘날 사용되는 범주라는 말의 의미는 존재자의 술어를 분류한 아리스토텔레스의 이 책 제목으로부터 유래되었다.

17) Pippin, *Kant's Theory of Form*, 92 참조.

18) 범주를 규정하기 위해 앞서 인용된 “존재하는 것들이 존재한다는 그 사실 때문에 가지게 되는 성질들”이라는 구절이 아리스토텔레스의 『형이상학』에서 형이상학이 어떤 학문인지를 정의할 때 나오는 표현임을 상기하라.

19) Pippin, *Kant's Theory of Form*, 9.

친 고대 존재론의 유산이었다. 아리스토텔레스는 범주에 대한 탐구를 통해 “어떤 것이 하나의 어떤 것(즉 요소들의 한낱 집적물이 아닌 하나의 전체)이 되기 위한 조건을 탐구하고, 이에 대해 그것의 ‘형식적’ 성질들, 즉 다른 질료를 가진 다른 것들이 함께 가질 수 있는 성질들을 통해 대답”²⁰⁾하고자 했다. 칸트는 어떤 것에 통일의 원리를 부여하는 것이 형식(혹은 형상)이라는 생각을 고대인들로부터 물려받고 있는데, 이는 지성의 형식인 범주가 우리 경험의 “종합적 통일”을 “정초”하는 방식으로 형식과 통일을 긴밀하게 연결하는 칸트의 서술에서 잘 드러난다. 피핀이 강조해서 말하듯, 칸트는 인식을 “비교되고 연관된 표상들의 전체”(A97)로 정의하는데, “어떤 형식적 조건 하에서만 이러한 통일이 설명될 수 있다는 그의 설명은 흔히 인정되는 것보다 더 ‘형이상학적 전통’에 가깝다.”²¹⁾

그러나 칸트의 범주이론은 그의 철학적 전회의 표현이기도 하다. 칸트가 보기에 아리스토텔레스식의 범주 이해는 세계의 구조는 주어져 있고 범주는 이를 반영하는 것이라는 가정에 기초하고 있다. 칸트의 주장처럼, 대상에 대한 경험이 오직 인식의 선험적 형식에 따라 이루어진다면, 세계와 인간 사고의 관계에 대한 이러한 소박한 가정은 더 이상 유지될 수 없다. 이는 그가 범주를 지성의 순수개념과 동의어로 간주한다는 사실에서도 잘 드러난다. 보편적 사고형식으로서의 이 개념들은 경험의 필요조건인데, 왜냐하면 칸트의 생각에 따를 때, 우리에게 경험이 가능하기 위해서는 최소한의 기본적인 개념적 구별이 있어야 하기 때문이다.²²⁾ 앞에서 말했듯이, 칸트가 이를 범주라고 부른 것은 존재론적 연관을 분명히 하기 위한 것이지만, 아리스토텔레스에게 대상의 형식인 범주가 칸트에게는 대상을 사고하기 위한 우리 지성의 형식이라는 점에서 칸트와 아리스토텔레스는 구별된다. 즉 칸트에게 범주는 존재와의 관련성을 유지하되 주체 안에서 유래한다는 의미에서 **주관적**이다. 이는 형식이 질료와 분리되어 내면화되었음을 의미한다. 이런 식으로 칸트의 범주이론은 아리스토텔레스 이후의 전통적 범주 이해에 획기적 변화를 만들어낸다.

20) 같은 곳.

21) 같은 곳.

22) Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge UP, 1989), 7.

1-2. 초월적 전회 이후 앎의 제한

(1) 초월적 관념론과 초월적 실재론

지금까지의 논의를 돌아볼 때, 우리는 칸트의 철학적 전회가 세계를 파악하는 우리의 방식을 둘로 나누고 있음을 알 수 있다.

하나의 대상이 인식을 따른다는 방법을 채택하는 철학적 입장이다. 대상이 우리 인식을 따른다는 것은 우리가 우리의 인식 주관이 가지고 있는 선험적 형식에 의해 구성되고 정돈된 대상에 대해서만 알 수 있다는 가정을 의미한다. 이러한 가정을 전제하는 철학적 입장을 칸트는 **초월적 관념론**이라 부른다. 칸트는 초월적 관념론을 “형식적 관념론” 혹은 “비판적 관념론”이라 부르기도 하는데,²³⁾ 초월적 관념론이 형식적 관념론으로 불릴 수 있는 이유는 그것이 “대상을 인식하기 위한 인간 정신의 조건의 본성과 범위에 대한 이론”이기 때문이며, 비판적 관념론으로 불릴 수 있는 이유는 그것이 “의식의 내용이나 **있는 그대로의(an sich)** 실재성의 본성에 대한 성찰이 아닌 논변적 인식의 조건과 한계에 대한 성찰에 근거하고 있기 때문”이다.²⁴⁾ 칸트가 자신의 관념론을 어떤 식으로 부르든 그가 강조하고자 하는 바는 동일하다. 그것은 대상 인식에 대해 고찰할 때 우리 인간의 인식능력, 특히 대상 표상의 가능성의 조건이 되는 선험적 형식을 반드시 고려해야 한다는 것이다.

초월적 관념론은 인간 인식의 선험적 형식에 주목한다는 점에서 근대의 또 다른 대표적 관념론인 버클리(George Berkeley)의 그것과 근본적으로 구별된다. 버클리는 지각된 것이 바로 사물의 존재라고 주장한다(“Esse est percipi”). 즉, 대상은 우리 마음에 현존할 뿐이며, 우리가 지각하지 못하는 것은 실재하는 것이 아니다. 하지만 칸트의 관념론은 이러한 종류의

23) 『순수이성비판』 초판을 출간한 이후 당대 독자들로부터 자신의 관념론의 성격에 대한 많은 오해와 비판에 받게 된 칸트는 『형이상학 서설』을 출간하여 비판에 대한 적극적 해명에 나선다. 여기서 그는 버클리나 데카르트 등의 다른 종류의 관념론들과 구별되는 자신의 초월적 관념론의 성격을 분명히 하기 위해 그것을 “‘형식적,’ 아니 보다 정확하게 ‘비판적’ 관념론”(AA Bd. 4, 254)으로 명명한다. 또한 형식적 관념론을 “외적 사물의 실존 자체를 의심하거나 부인하는 보통의” “**질료적 관념론**”과 구별하는 KrV B519의 각주도 참조하라.

24) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 35-6.

관념론이 아니다. 그것은 “대상 개념을 인간 인식 및 이 인식의 대상 표상의 조건과 관계된 것으로”²⁵⁾ 이해해야 한다는 주장이다. 다시 말해, 초월적 관념론은 “인간 인식의 조건을 넘어서는 사물이 현존할 수 없다는 것이 아니라 ... 단지 이러한 사물이 우리에게 대한 대상으로 사고될 수 없다”는 주장이다.²⁶⁾ 칸트의 초월적 관념론이 동시에 “경험적 실재론”이 되는 것은 바로 이 때문이다. 즉 칸트에 따르면, 오직 우리 경험의 형식적 요소(직관형식으로서의 시공간과 사고형식으로서의 범주)만이 마음의 활동에 의해 산출된 것일 뿐 그 질료는 그렇지 않다. 칸트의 관념론이 사물의 현존 자체가 우리 마음에 의존한다고 주장하는 버클리의 관념론과 구별되는 것은 바로 이 점에 있다.²⁷⁾

선험적 형식에 대한 고려는 필연적으로 **현상과 물자체**의 구별로 나아간다. 현상은 우리 인식의 필요조건인 선험적 형식에 따라 우리에게 나타나는 경험대상을 의미하고, 물자체는 이러한 선험적 형식과 무관하게 “있는 그대로” 고찰되는 대상을 의미한다. 현상과 물자체는 별도로 존재하는 두 사물 혹은 두 세계가 아니라 사물에 대한 우리의 고찰방식의 차이에 따라 달라지는 사물의 두 측면으로 간주되어야 한다.²⁸⁾ 이런 식으로 이해될 때,

25) 같은 책, 12.

26) 같은 곳. 칸트의 관념론과 버클리의 관념론에 대한 앨리슨의 자세한 비교로는 같은 책, 38-41, 김재호, 『칸트에 전해진 버클리의 유산』, 『철학연구』 제70집(철학연구회, 2005)을 보라. (앨리슨은 여기서 버클리의 관념론을 현대의 현상주의[phenomenalism]와 한데 묶어 논의하고 있다.)

27) Pippin, *Kant's Theory of Form*, 2장 참조. 칸트에 따르면, 시공간은 초월적 관념성인 동시에 경험적 실재성이다. 시공간은 대상 인식에 필수적인 선험적 조건이지만 우리 주관 안에 있다는 점에서 초월적 관념성이다. 우리 인간은 이 선험적 직관형식과 무관한 것을 알 수 없다. 다른 한편, 시공간은 경험적으로 실재하는 지각 대상의 조건이 된다. 즉 이 형식을 통해 나타나는 대상은 경험적으로 실재하는 것이다. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 74-5, Sedgwick, Sally, “Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant,” Katerina Deligiorgi ed., *Hegel: New Directions* (Acumen, 2006), 54.

28) 앨리슨은 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 16에서 현상과 물자체에 대한 초월적 구별을 “보다 전통적인 독해에서처럼 존재론적으로 구별되는 두 가지 것들(현상과 물자체)에 대한 구별이 아니라 사물을 (현상하는 것과 그 자체로 있는 것으로) 고찰하는 두 방식 사이의 구별”로 이해하는 것이 중요하다고 주장한다. 나아가, 현상과 물자체에 대한 구별은 로크식의 경험적 구별과도 다르다. 경험적 실재론자인 로크는 지각 주체에 의존하는 “감성적인” “2차” 성질과 사물 자체에 실제로 속하는 “객관적” 혹은 “실재적” 성질을 구별할 뿐 인식의 선험적 형식에는 관심이 없다. (따라서 로크에게 현상이라는 용어는 칸트의 경우와 다른 의미를 가

현상과 물자체의 구별은 우리 인식의 선험적 형식의 도입의 필연적 결과가 된다. 특히, 주어진 지각대상을 규정하는 선험적 직관형식은 직관의 주어진 대상, 즉 인간 지각의 가능한 경험의 대상인 현상을 필연적이고 보편적으로 제약한다. 시공간이라는 주관적 형식과 무관하게 그 자체로 고찰되는 대상은 인간 지각의 가능한 경험대상이 될 수 없다. 즉, “우리의 선험적인 주관적 형식과 완전히 무관한 대상에 대한 앎은 우리와 같은 인식 형태를 가진 존재에게는 아무 쓸모가 없다.”²⁹⁾ 따라서 “예지체”(Noumenon)로서의 물자체는 “한계개념”(Grenzbegriff), 즉 우리가 알 수 있는 것의 한계를 상기시키기 위한 개념으로 사용된다.³⁰⁾ 이런 식으로 칸트의 비판적 전회는 인식의 선험적 형식을 도입함으로써 우리 인식을 제한한다. 우리는 물자체에 대해서는 알 수 없으며 우리가 알 수 있는 것은 오직 현상일 뿐이다. 칸트에게 앎의 제한은 초월적 전회의 필연적 귀결이다.

다른 하나는 인식이 대상을 따른다는 방법을 채택하는 전회 이전의 형이상학이다. 인식이 대상을 따른다는 것은 인식의 선험적 형식과 무관하게 있는 그대로의 대상을 알 수 있다는 가정을 의미한다. 이러한 방법적 가정을 전제하는 철학적 입장을 칸트는 **초월적 실재론**이라 부른다. 칸트 자신의 말로 하면, 초월적 실재론은 “우리 감성의 ... 변양들로부터 그 자체로 지속하는 사물들을 만들고, 그래서 **한낱 표상**들을 사상[事象]들 그 자체로 만드는”(A491/B519) 철학적 입장이다.³¹⁾ 여기서 “그 자체로 지속하는 사물들”(an sich subsistierende Dinge)이나 “사상들 그 자체”(zur Sachen an sich)는 사실상 동일한 것을 지시하며, “한낱 표상”은 맥락상 현상을 가리킨다. 따라서 칸트가 말하고자 하는 것은 초월적 실재론이 “**모든 현상** 즉 내감과 외감의 현상을 마치 물자체처럼 생각하는 견해”³²⁾라는 것이다.

진다. 로크에게 현상은 지각 주체의 감각의 특수한 구성에 의존하는 대상의 성질을 말한다. 예를 들어 장미의 냄새나 색은 우리 감각에 우연적으로 추가된 결과로서 지각된 성질일 뿐이라는 의미에서 현상이다.) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 74-5 참조.

29) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 135.

30) KrV B310-1. Sedgwick, “Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant,” 55 참조.

31) KrV A369에 나오는 초월적 실재론에 대한 칸트의 또 다른 서술도 참조하라.

32) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 22. 하지만 여기서 앨리슨은 필자와는 달리 이처럼 요약될 수 있는 칸트의 견해에 대한 해석을 시도하지는 않는다.

칸트의 이러한 주장은 어떻게 이해되어야 하는가? 칸트에 따르면 우리는 인식의 선험적 형식과 무관하게 대상에 접근할 수 없으며, 따라서 물자체는 이 형식과 무관한 것으로 상정된 알 수 없는 어떤 것으로서의 대상이다. 따라서 초월적 실재론자들은 이 형식과 무관하게 대상에 대해 알 수 있다고 주장하지만, 칸트가 보기에 이러한 앎은 물자체에 대한 (불가능한) 앎이 아니라 현상에 대한 앎에 불과하다. 다시 말해, 초월적 실재론자들이 주장하는 물자체에 대한 앎은 인식의 선험적 형식에 의해 우리에게 나타나는 대상인 현상에 대한 앎을 물자체에 대한 앎으로 잘못 이해한 결과에 불과하다.³³⁾

초월적 실재론자들이 이처럼 현상과 물자체를 혼동하게 된 것은 결국 인식의 선험적 형식, 특히 “마음이 감각적 자료를 수용하는 방식을 구조화하는 감성의 선험적 조건에 인간 인식이 의존”³⁴⁾한다는 사실에 무관심함으로써 대상을 있는 그대로 파악할 수 있는 것처럼 생각했기 때문이다. 다시 말해, 이들은 우리 인식이 인식능력과 무관하게 물자체에 직접적으로 접근할 수 있는 예지적 직관의 능력을 가지고 있는 것으로 암암리에 전제한다. 칸트가 비판하고자 하는 것은 이성과 물자체의 직접적 일치에 대한 바로 이 독단적 전제이다. 칸트가 보기에 형이상학이 끝없는 논쟁의 싸움터에서 벗어나지 못한 이유도 바로 여기에 있다.

정리하자면, 초월적 실재론은 있는 그대로의 대상과 우리 인식 주관의 관계를 이 둘이 선험적 형식에 의한 변형 없이 직접적으로 서로 관계하는 일종의 반영관계로 상정한다. 이로써 우리 인식주관에 의한 대상의 수용은 단순한 자리 옮김으로 간주된다. 반면, 초월적 관념론에 따르면 대상은 우리에게 수용될 때 일종의 필터 역할을 하는 우리 인식의 선험적 형식으로 인해 변형을 겪게 된다.

이런 식으로 이해될 때, 칸트에게 초월적 관념론은 사실상 칸트 자신의 비판철학을 지시하며, 초월적 실재론은 라이프니츠-볼프학과와 같은 하나의 철학적 입장에 대응하는 것이 아닌 자신의 전회 이전에 존재했던 모든

33) 헤겔의 용어를 사용한다면, 이는 다음과 같이 표현될 수 있을 것이다. 초월적 실재론은 반성에 의해 **정립된** 것을 반성과 무관하게 자립적으로 존재하는 것으로 **전제**한다.

34) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 27.

철학적 입장을 포괄하는 명칭이 된다(칸트는 심지어 비판 이전의 자신의 철학조차 초월적 실재론에 속한다고 생각한다).³⁵⁾ 칸트가 보기에 전회 이후의 자신의 철학을 제외한 다른 모든 철학들은 “현상과 물자체 … 간의 초월적 구별”을 시도하지 않는다는 점에서 “많은 흥미로운 차이에도 불구하고 근본적으로 동일한 혼란의 변형된 표현”에 불과하다.³⁶⁾ 칸트 자신의 말처럼, 비판 이전에는 이와 같은 혼란이 불가피하며, “비판철학이 있기 전까지 모든 철학은 본질적인 면에서 구별되지 않는다.”³⁷⁾

칸트는 초월론의 이 두 형식을 “상호 배타적이면서도 이것들 이외의 다른 입장을 허용하지 않는 메타철학적 선택지”³⁸⁾로 간주한다. 모든 철학은 이 두 철학적 형태 중 하나에 속해야 하며 제3의 대안은 있을 수 없다. 이처럼 인식의 선험적 형식을 고려하느냐, 그렇지 않느냐의 문제는 칸트에게 그저 하나의 철학적 쟁점이 아니라 우리가 형이상학에 접근할 때 가장 먼저 고려해야 할 근본 문제이다.

(2) 앎의 제한의 확장

칸트의 초월적 관념론에 따르면, 우리는 오직 현상만을 알 수 있을 뿐 물자체에 대해서는 알 수 없다. 칸트는 이러한 앎의 제한의 이유를 우리 지성의 **논변성**에서 찾았다. 우리 지성은 감성과 분리되어 있으며 인식이 가능하기 위해서는 대상이 어떤 식으로든 우리 마음에 주어져야(즉 우리 마음이 어떤 식으로든 촉발되어야) 한다. 즉, 지성과 감성은 우리에게 있어 전혀 다른 원천이며, 우리 인식은 지성뿐 아니라 감성에도 의존한다.

그런데 지성과 감성이 인식의 두 원천이라는 사실 자체는 칸트 주장의 핵심이 아니다. 칸트가 『판단력비판』 §§76-7에서 감성적 직관의 주어진 잡

35) 엘리슨은 *Kant's Transcendental Idealism*, 21-34에서 초월적 실재론에 대한 칸트의 설명이 데카르트식의 관념론, 뉴턴주의, 라이프니츠, 버클리나 흄의 경험론, 심지어 비판 이전의 칸트 자신의 철학도 포함함을 자세히 검토한다.

36) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 23.

37) Kant, Immanuel, “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?,” AA Bd. 20, 287, 335. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 22-3 참조.

38) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 20.

다가 우리의 개념적 규정을 따른다고 가정할 수 없다고 주장할 때, 그의 주장의 보다 중요한 근거는 인식을 위해 지성이 스스로 산출한 선험적 형식이다. 인식대상으로서의 현상은 선험적 직관형식인 시공간을 통해 우리에게 주어지고 선험적 사고형식인 범주를 통해 사유된 것이다. 우리는 사물에 대해 선험적으로 우리 자신이 놓은 것만을 인식할 뿐(KrV Bxviii) 이러한 선험적 형식과 무관한 대상은 우리와 같은 논변적 지성을 가진 존재에게는 앎의 대상이 될 수 없다. 칸트는 이러한 선험적 형식이 주어진 감각 내용의 실제성을 드러낸다고 가정할 수 없다고 주장하는데, 왜냐하면 이 형식은 우리 지성이 산출한 것이기 때문이다.³⁹⁾

그런데, 칸트는 이러한 우리 앎의 제한을 지성으로부터 이성으로 확장한다. 다시 말해, 칸트에 따르면 이성의 차원에서도 지성의 그것에 못지않은 중요한 앎의 제한이 발생한다. 이러한 확장이 가능한 이유는 이 두 차원에서 생겨나는 앎의 제한이 공통적으로 우리 지성의 논변성에서 기인하기 때문이다. 칸트가 지성과 이성을 구별하고 어떤 측면에서 대립적으로 논한다는 사실을 감안할 때, 이 문제는 좀 더 자세히 논의될 필요가 있다.

칸트가 인식능력으로서의 지성과 이성을 구별했다는 사실은 잘 알려져 있다. 지성의 기능이 감성적 직관의 주어진 잡다를 통각의 통일을 통해 통일하는 것인 반면, 이성의 기능은 지성의 산물인 판단들을 하나의 일관된 **전체**(즉 체계)로 통일하는 것이다.⁴⁰⁾ 즉 지성은 개별 대상을 인식하며, 이성은 자연의 체계적 통일을 추구한다. 따라서 이성의 작업은 인식적 기획의 정점에 해당하며, 이 작업이 제대로 이루어진다면 이성의 목표인 통일된 지식이 완성될 것이다.⁴¹⁾ 지성이 “직관과 직접 관계하는 1차적 능력”이라면, 이성은 “개념적으로 규정된 지성의 산물과 관계하는 2차적 능력”이다. 이로써 이성의 통일은 “지성에 의해 만들어진 통일과 질적으로 다른 것”이 된다. 이 “사고의 최고의 통일”은 “지성에 의해 얻어진 단편적 지식을 완성하는 데 필수적”이다.⁴²⁾

39) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 136.

40) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 309.

41) 같은 곳.

42) 같은 책, 310. 다음의 칸트 원문 참조. “지성을 규칙들에 의거해 현상들을 통일하는 능력이라 한다면, 이성은 원리들 아래에서 지성규칙들을 통일하는 능력이다”(KrV A302/B359).

지성의 단편적 지식을 완성하는 데 이성의 통일이 필요한 이유는 무엇인가? 지성이 대상을 규정하기 위해서는 감성적 잡다를 규칙 아래 가져와야 한다. 그런데 이처럼 감성적 잡다를 규칙 아래 가져오기 위해서는 이 잡다를 다른 잡다와 관련시켜야 한다. 앨리슨은 이를 토큰(token)과 유형(type)이라는 표현을 통해 설명한다. 즉, 토큰을 어떤 유형으로 규정하기 위해서는 다른 토큰들이 있어야 한다.⁴³⁾ 나아가, 유형을 설명하는 일 또한 마찬가지이다. 즉, 유형을 설명하기 위해서는 이 유형을 “보다 일반적인 설명의 규칙 혹은 법칙”⁴⁴⁾에 속하는 것으로 이해해야 한다. 이를 칸트 자신의 언어로 말한다면, 다음과 같이 될 것이다. 우리는 우리에게 주어진 잡다를 다른 잡다와 비교할 때에만 개념을 형성할 수 있다. 나아가, 우리는 이렇게 형성된 개념들에 대한 체계적 인식을 얻기 위해서는 반드시 이 개념들을 서로 비교해야 한다(이 비교에 사용되는 규칙 혹은 법칙이 종에 대한 유개념이 될 것이다).

그래서 지성은 “현상[감성적 잡다-인용자]의 통일을 추구하면서 설명의 내적 논리에 의해 보다 포괄적인 규칙으로 나아간다.” 이러한 추구의 궁극적 목표가 “이성의 통일” 즉 “분산되고 단편적인 지성의 인식들을 단일한 원리 아래 서로 연결하는 일”이다.⁴⁵⁾ 칸트가 「초월적 변증학」의 부록에서 지적하듯이, 이는 통일을 전제하며, “인식의 전체 형식”이라는 관념에 의존한다. 이러한 “인식의 전체는 부분들에 대한 특정한 인식에 선행하며, 각 부분에 각자의 위치와 나머지 부분들과의 관계를 선험적으로 규정하는 조건들을 포함한다”(KrV A645/B673). 다시 말해, 논변적 인간 지성은 처음부터 이러한 **전체**라는 관념을 지향하며, 이것만이 우리 인식의 필수적 종결을 가져다줄 수 있다.⁴⁶⁾

이처럼 우리의 지성은 개별 대상을 인식하고자 할 때 이미 유와 종으로 그것을 포섭하는 방식으로 그렇게 한다. 이성(이성)은 개별적으로 인식된 대상들을 경험의 우연적 집적물로 남겨두지 말고 하나로 일관되게 통일시키라고 지성에게 명령한다. 따라서 이성과 지성을 대비하는 통념적 이해와 달리,

43) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 310.

44) 같은 곳.

45) 같은 곳.

46) 같은 곳.

지성의 대상 인식과 이성의 체계 인식은 분리되어 진행되지 않는다. 지성 사용은 이미 이성 사용을 전제한다. 다시 말해, 개별 대상 인식은 언제나 자연의 체계적 통일에 대한 요구를 전제한다.⁴⁷⁾

지성과 이성은 주어진 잡다를 정돈하고 이를 체계적으로 사용하여 자연을 이해한다. 이때 이성에 의한 자연의 체계적 통일 또한 우리가 알 수 없는 우연적 방식으로 이루어진다. 이성의 통일은 주어진 잡다를 통일함으로써 산출된 지성의 판단들을 재료로 삼아 이루어진다. 따라서 지성이 우연적 잡다에 의존하는 한, 이성 또한 이 우연성에 의존하게 된다. 칸트가 우리의 이성 사용을 **규제적** 기능에 제한하는 것은 이 때문이다.

칸트에 의하면 인간 이성은 경험의 궁극적 본성에 대해 알 수 있다고 주장할 때 이성의 사용을 위협하는 내적 모순 즉 **이율배반**으로부터 벗어날 수 없다. 다시 말해 순수이성의 이율배반은 우리의 주관적 형식과 무관한 대상을 알 수 있다는 초월 실재론적 가정 때문이다.⁴⁸⁾ “우리의 관념 혹은 개념이 완전히 마음과 독립해 있는 사물의 본성을 반영한다는 것을 논증하려는 노력이 어쩔 수 없이 이율배반으로 이어진다.”⁴⁹⁾ 칸트에 따르면 우리는 이러한 순수이성의 이율배반에서 벗어날 수 있지만, 그러기 위해서는 이러한 초월 실재론적 가정을 버리고 순수 이성의 대상을 규제적인 것으로 이해해야 한다.

2. 초월적 통각: 칸트의 인식론적 전회

앞에서 필자는 인식이 대상을 따르는 것이 아니라 대상이 우리 인식을 따른다는 칸트의 초월적 전회가 인식론적 전회로 이해될 수 있다고 말한 바 있다. 존재론으로서의 형이상학이 동시에 인식론적 의미를 가진다는 것은 전회 이후 우리의 인식능력, 특히 인식의 선험적 형식이 존재의 가능성의 조건이 되었음을 의미한다. 이제 존재에 대해 알고자 한다면 인식의 선

47) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 22, 24, 26. 칸트는 경험적 일반화를 위해 자연의 체계적 통일을 전제해야 하며, 이를 위해서는 다시 자연의 합목적성을 전제해야 한다고 주장한다.

48) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 135.

49) 같은 책, 136.

험적 형식, 특히 우리 주관에서 유래하며 존재를 사고하는 데 사용되는 선험적 개념들에 대해 먼저 알아야 한다. 비판철학은 우리 사고의 규칙에 해당하는 이 개념들의 목록을 제공하고자 한다. 따라서 형이상학은 비판철학에 의해 존재 그 자체에 대해 탐구하는 학문이 아니라 우리 사고의 규칙을 해명하는 학문이 된다.⁵⁰⁾

이제 칸트의 연구는 대상의 가능성의 조건이 되는 우리의 사고형식과 그 기원에 집중된다. 칸트는 경험대상을 산출하는 마음의 활동의 구체적 메커니즘을 보여주하고자 한다. 물론 칸트에게 있어 우리 지성은 논변적이며, 따라서 사고의 자료가 되는 질료는 외부로부터 주어진다. 하지만 질료 즉 “감각에 일치하는 것”(KrV A20/B34 참조)이 경험적이라 할지라도, 인식이 가능하기 위해서는 우리 사고에 의해 인식대상이 산출되어야 한다.

인식대상을 산출하는 지성의 사고활동을 칸트는 “초월적 통각”이라 부른다. 칸트에 따르면, 인식이 가능하기 위해서는 직관의 모든 자료 즉 “감성적 직관의 무규정적 잡다”를 종합하고 통일하는 초월적 통각의 능동적 활동이 있어야 한다. 초월적 통각의 종합적 통일에 의해 직관의 잡다는 인식대상이 된다.

초월적 통각에 대한 칸트의 논의는 우리의 사고가 어떻게 인식을 가능하게 하는지를 구체적으로 해명한다. 따라서 이 논의는 그의 코페르니쿠스적 혁명의 핵심적 기관이며 그 압축판에 해당한다. 필자는 먼저 초월적 통각이 직관의 잡다를 어떻게 통일하는지를 살펴본 다음, “통각의 객관적 통일”이라는 판단에 대한 칸트의 정의에 나타난 객관성의 의미를 해명함으로써 통각이 어떻게 직관의 잡다를 인식대상으로 바꾸는지 살펴볼 것이다.

2-1. 규칙의 원천으로서의 초월적 통각

칸트에 따르면, 인간 인식은 감성과 지성이라는 근본적으로 이질적인 두 능력의 협력을 통해 이루어진다. 감성은 감각 자료를 마음에 보내는 능력

50) Longuenesse, Béatrice, *Hegel's Critique of Metaphysics* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 15 참조. 헤겔의 다음 주장 역시 이런 맥락에서 이해될 수 있다. “비판철학은 이미 형이상학을 논리학으로 바꾸어 놓았다.” WL I 45.

이며, 지성은 사고능력으로서 종합과 판단의 기능이다. 따라서 인간의 인식은 수동적이면서도 능동적이다.

인간의 지성은 직관적이지 않고 논변적이며(A68/B93), 근원적이지 않고 의존적이다. 즉, 지성은 자연을 인식하고자 할 때 반드시 밖으로부터 주어지는 감성적 직관에 의존해야 한다. 감성적 직관이 우리에게 주어지지 않으면 인식은 시작될 수 없다. 하지만 감성적 직관만으로는 대상을 인식할 수 없다. 경험론자인 흄과 달리, 칸트는 감각이 우리 마음에 제공하는 것은 “사고대상에 대한 자료일 뿐 그에 대한 사고나 인식은 아니며,” 사고나 인식이 가능하기 위해서는 “자료에 대한 능동적 수용, 개념적 통일 혹은 종합, 대상 지시”와 같은 마음의 활동이 있어야 한다고 주장한다.⁵¹⁾ 따라서 지성의 논변성은 단지 감성적 직관에 대한 지성의 의존성뿐만 아니라 다른 데서 오는 표상들을 하나로 통일하는 우리 지성의 능동적·자발적 활동 또한 함축한다.

“자발성”(A51/B75)의 능력인 지성은 인식을 위해 감성적 직관을 **결합** 혹은 **종합**하는 능동적 활동을 수행하며, 이를 통해 다른 데서 오는 표상들인 감성적 직관을 하나로 통일한다. 칸트는 이러한 우리 지성의 특별한 기능을 지칭하여 **초월적 통각**이라 부른다(A107). 이처럼 우리 안에 인식이 생겨나기 위해서는 감성적 직관을 종합적으로 통일하는 초월적 통각이라는 독특한 형태의 의식이 있어야 한다. 초월적 통각은 “직관의 모든 자료에 선행”하며, “대상에 대한 일체의 표상”은 초월적 통각이라는 의식의 통일을 통해서만 가능하다. 이 “순수하고 근원적이며 아무 변화 없는 의식”(의 통일)이 없다면, “어떠한 인식도 우리 안에 생길 수 없고 인식들 상호간의 연결이나 통일도 생길 수 없다.”(A107)

칸트가 이처럼 초월적 통각의 필요성을 주장할 수 이유는 무엇인가? 이러한 의식이 없다면, 어떠한 인식도, 인식들 상호간의 연결이나 통일도 불가능하다는 칸트의 주장은 어떻게 정당화될 수 있는가? 다음과 같은 상황을 상정해보자. 어떤 경험적 주체가 t_1 에 자신의 눈앞에서 예컨대 진사(辰砂)를 본다고 해보자(이를 경험적 대상₁이라고 하자).⁵²⁾ 그런 다음 t_2 에 동

51) Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge UP, 1990), 36.

52) 진사는 초판 「연역」에서 칸트가 “재생의 종합”을 설명하기 위해 사용한 예이다

일한 주체가 앞서 보았던 바로 그 진사를 다시 눈앞에서 본다고 하자(이를 경험적 대상₂이라고 하자). 이때 그는 t_1 에서 자신이 경험한 것과 동일한 진사를 눈앞에서 지각하게 될 것이다. 흄이라면 이러한 경험과정을 오직 감각 경험만으로 설명할 수 있다고 주장하겠지만, 여기서 칸트의 목표는 바로 이러한 흄의 설명을 비판적으로 넘어서는 것이다. 즉, 칸트는 여기서 지각 경험을 넘어서 어떤 초월적 차원을 상정하지 않고서는 우리의 인식적 경험을 설명할 수 없음을 보여주하고자 한다.

핵심은 다음과 같다. 우리가 흄처럼 지각 경험 이외의 그 어떤 것도 경험 과정에 개입하지 않는 것으로 가정한다면, 각각의 시점 t_1 과 t_2 의 경험적 주체는 자신에게 나타나는 각각의 대상, 즉 경험적 대상₁과 경험적 대상₂를 지각할 수는 있다 하더라도(즉 눈앞에서 진사를 발견할 수는 있겠지만), t_1 에서 지각된 진사와 t_2 에서 지각된 진사가 **동일한** 진사라는 사실, 즉 이 둘의 **동일성**은 지각할 수 없다. 다시 말해, 경험적 주체는 매 순간마다 일어나는 지각적 반응을 경험할 수는 있지만, 경험적 대상들의 동일성은 경험할 수 없다. 경험적 대상들의 동일성을 인지하기 위해서는 감각하고 재생하는 각각의 순간마다의 경험적 주체들의 기능 내지 표상활동들 간의 동일성을 의식하는 활동 및 이 활동의 주체가 있어야 한다. 이러한 주체가 상정되지 않으면, 우리의 인식적 경험은 불가능할 것이다. 이러한 주체가 “구별되는 표상들을 하나의 자기의식 안에서 ‘나의 표상들’로 통일하지 않고서는 이 표상들을 연합할 수 없으며, 심지어 이것들을 구별된 것으로 알 수도 없을 것이다.”⁵³⁾ 다시 말해 이러한 주체가 없으면, 우리의 인식적 경험은 불가능하다. 경험이 가능하기 위해서는 주체의 동일성이 전제되어야 한다. 다시 말해, 경험적 주체가 경험을 가지기 위해서는 그 주체가 “여러 시간에 걸쳐 동일한 주체로 남아” 경험이 이러한 주체에 “속해야 한다.” 나아가, “하나의 주체 안에 이처럼 표상들이 ‘함께 있는 일’은 이 주체가 스스로 한 일이 아니라면 있을 수 없다. 표상들이 단일한 주체 안에서 적

(A100). 초판 「연역」과 재판 「연역」의 상호 보완적 관계에 대해서는 Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. Charles Wolfe (Princeton: Princeton UP, 1998), 33-4 참조. 칸트 자신도 초판 「연역」을 재판 「연역」에 대한 보충으로 이해했다. B x l ii 참조.
53) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 104. KrV B판 「연역」 §§15-16 참조.

절하게 하나가 되기 위해서는 이 주체가 능동적으로(즉 ‘자발적으로’) 이 표상들을 하나로 만들어야 한다.”⁵⁴⁾

칸트는 인식을 가능하게 하는 바로 이 능동적이고 자발적인 주체를 초월적 통각이라 부른다. 통각은 우리에게 경험될 수 없지만 경험의 필요조건이라는 의미에서 **초월적**이다.⁵⁵⁾ 칸트는 이를 “순수 통각” 혹은 “근원적 통각”(KrV B132)이라 부르기도 하는데, 초월적 통각은 경험할 수 없다는 의미에서 순수하며, 인식에서 더 이상의 원리가 상정될 수 없는 최상의 원리라는 점에서 근원적이다. 이 주체는 경험적 주체와 동일시될 수 없으며, 경험적 주체들 **사이**에서만 존재한다. 사이에서만 존재하는 바로 이 초월적 주체로 인해 인간 인식은 비로소 가능해진다. 초월적 주체가 없다면 인간 인식은 존재할 수 없으며, 따라서 인간도 존재할 수 없다. 즉, 경험적 주체와 초월적 주체의 근본적 차이야말로 인간의 근본 조건이 된다.⁵⁶⁾

초월적 통각이 자신의 고유한 기능방식인 범주에 따라 대상을 규정하기 때문에, 통각의 상관물 역시 이 방식에 따라 선험적으로 규정된다. 칸트는 이 상관물을 “어떤 것=X”(A104), “초월적 대상=X”(A109) 혹은 “초월적 객관=X”(A250)라고 부른다.

... 이것[초월적 객관-인용자]은 우리가 전혀 알지 못하고, 도대체 (우리 지성의 지금 구조로는) 알 수도 없는 어떤 것=X를 의미한다. 그것은 단지 감성적 직관의 잡다의 통일을 위한 통각의 통일의 상관자로 기여할 수 있을 따름이다. 이 통각의 통일에 의해 지성은 잡다를 한 대상의 개념 안에 통일시킨다. (A250)

초월적 대상은 “어떤 것=X”라는 그 규정이 보여주듯이 아무 내용도 가

54) Pippin, *Hegel's Idealism*, 19.

55) 여기서 경험은 초월적 통각에 의해 비로소 가능해지는 인간 인식과 동일한 의미를 가지며, 앞서 언급된 “지각 경험”과는 구별되어야 한다.

56) 초월적 통각 혹은 자기의식에 대한 이런 식의 이해는 경험적 의식과 “자신의 표상활동에 주의”하는 마음의 능력 간의 근본적 차이를 인정하지 않는 이른바 “데카르트적,” “통합론적”(conflationist) 접근과 구별된다. 이 접근은 통각과 경험적 의식이 다른 층위에 있음을 인정하지 않음으로써 사실상 통각의 초월성을 부인한다. 이런 식으로 접근하게 되면, “모든 의식은 일종의 자기의식”이 된다. Pippin, *Hegel's Idealism*, 20-1 및 265n10, 265n12를 보라. 그리고 이와 관련하여 헤겔의 자기의식에 대한 본 논문 3장 2-1.의 서술도 참조하라.

지고 있지 않으며, 통각의 상관물로서 대상의 자리만을 표시할 뿐이다. 이 대상이 “순수 개념”(A109)에 불과하다 해도, 중요한 것은 이 대상으로 인해 감성에 대응하는 대상의 자리가 마련된다는 사실이다. 바로 이 대상, 더 정확히 말하면 “대상에 대한 한낱 사유”⁵⁷⁾에 의해 우리는 경험대상을 표상할 수 있게 된다. 즉 초월적 대상이 없다면, 우리는 인식대상인 현상체(Phänomena)를 경험할 수 없다.⁵⁸⁾ 이처럼 초월적 대상은 경험적 대상에게 “하나의 대상과의 관계맺음, 즉 객관적 실재성”(A109)을 제공하는 기능을 한다.

초월적 통각은 자신의 기능방식인 범주에 따라 자신의 상관물을 산출하기 때문에, 통각의 상관물인 초월적 대상 역시 범주에 따라야 한다. 초월적 대상이 산출됨으로써 범주는 비로소 한낱 사고형식에 그치는 것이 아니라 감성에 주어진 것과 관계할 수 있게 된다. 예컨대, 초월적 대상이 없다면 명제의 논리적 주어라는 한낱 사고에 불과할 실체 범주는 이 대상이 산출됨으로써 감성적 대상에 대한 개념 즉 경험적 성질들의 기체가 된다.⁵⁹⁾

초월적 대상이 현상체를 가능하게 하는 **초월적** 조건이 되는 것은 이 때문이다. 초월적 통각이 감성에 주어진 것을 통일하지 않으면 인식대상은 존재할 수 없다. 초월적 대상은 그 자체로 경험의 대상이 되지 않는지만, 초월적 통각이 요구하는 통일과 일관성을 표현하고 있다.⁶⁰⁾ 이는 경험대상이 이 대상의 가능성의 조건인 범주에 의해 종합될 때에만 현존할 수 있

57) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 19.

58) 같은 곳. 칸트에게 “현상”(Erscheinung)은 일의적으로 사용되지 않는다. 그는 이 용어를 통해 “경험적 직관의 무규정적 대상,” 즉 직관형식(시공간)을 통해 후형적으로 주어지긴 하지만 범주에 포섭되지 않는 경험의 질료를 가리키기도 하고, 시공간에 주어져 있으면서 범주적 규정에도 따르는 대상을 가리키기도 한다. ‘현상체’란 후자의 대상, 즉 “범주의 통일에 의해 대상으로 사고되는 한에서의 현상”(A248-9)을 말한다. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 19n16, Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 83n12 참조. 『순수이성비판』의 「초월적 연역」에서 논의되는 것은 주로 후자의 대상이다. 칸트에 따르면, 이러한 대상은 시공간적 특성을 부여받아야 할 뿐만 아니라 우리의 사고 내지 범주 아래 놓여야 한다. 이 대상은 “그에 대한 우리의 표상들이 변할 때에도, 혹은 우리가 그에 대한 표상을 전혀 가지지 않을 때에도” 동일한 것으로 남아 있을 수 있는 대상이다. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 55n29.

59) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 19.

60) 같은 책, 19-20.

음을 의미한다. “그러니까 이때 범주들은 반드시 그리고 선형적으로 경험의 대상들과 관계 맺을 수밖에 없는데, 그것은 이것들[즉 범주들-인용자]을 매개로 해서만 도대체가 경험의 대상이라는 것이 생각될 수 있기 때문이다.”(A93/B126)⁶¹⁾

초월적 대상은 초월적 조건으로 상정된 한낱 사유이기 때문에 물자체와 근본적으로 구별된다. 우리의 인식능력과 무관하게 있는 대상으로 정의되는 물자체와는 달리, 초월적 대상은 초월적 통각이 자신의 고유한 기능방식에 따라 구성한 대상적 상관물일 뿐이며, 따라서 초월적 통각과 초월적 대상의 관계는 “사고 내적 관계” 혹은 “사고의 자기관계”로 이해되어야 한다.⁶²⁾ 엘리슨이 주장하듯이, “우리는 우리의 표상을 어떤 초월 실재적인 것과 비교하기 위하여 말하자면 우리 표상 바깥에 설 수 없다”는 초월 관념론적 발상이 칸트가 초월적 대상 개념을 상정하게 된 기본적인 문제의식이며, 이로써 일종의 “초월적 지시자”(pointer)로서의 초월적 대상은 “대상의 ‘실재적’ 본성에 대한 상식적이고 초월 실재론적인 관심”을 “대상의 표상의 조건에 대한 비판적 분석”으로 대체하는 역할을 할 수 있게 된다. “연역에 나타난 칸트 기획의 비판적 성격에 폭력을 가하지 않고서는” 초월적 대상이 “있는 그대로의 사물과 동일시될 수 없다”는 엘리슨의 주장은

61) 이렇게 본다면, 칸트의 논의에서 우리의 인식 내지 경험과 관련하여 적어도 세 가지 종류의 대상이 구별되어야 한다. 즉, 직관에 직접적으로 나타난 것으로서의 현상과, 경험대상으로서의 현상체, 그리고 현상체의 가능성의 초월적 조건으로서의 초월적 대상이 그것이다. (나아가, 인식과 무관하지만 우리 인식의 한계개념으로 사용되는 물자체로서의 대상도 여기에 추가될 수 있을 것이다.) 예컨대, 우리가 주변의 지평선 위로 솟아있는 갈색의 다양한 음영을 가진 사각형 모양의 어떤 대상을 사고를 통해 “탑”이라는 개념 아래 인지한다면, 전자의 대상은 무규정적 대상으로서의 현상, 후자의 대상은 현상체로서의 대상에 각각 해당한다. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 25 참조. 앞서 말한 것처럼, 초월적 대상은 후자의 대상을 산출하기 위한 초월적 조건으로 상정되었다. 즉, 초월적 대상은 우리에게 경험되지 않지만 현상체의 모든 경험적 규정들을 가능하게 하는 대상의 자리에 해당한다.

62) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 20. “사고의 자기관계”라는 표현에는 이미 헤겔을 비롯한 독일 관념론자들이 발전시킬 아이디어가 암시되어 있다. 통각이론이 “칸트의 이론 중에서 헤겔에게 가장 많은 영향을 준 부분”이라는 롱그네스의 평가도 이와 관련된다. 같은 곳.
사고의 자기관계는 “통일”에 대한 칸트의 모호한 사용에서 잘 드러난다. 『순수이성비판』에서 “통일”은 의도적으로 모호하게 사용된다. 그것은 주체의 통일 활동을 가리키기도 하고 이 활동의 산물인 대상을 가리키기도 한다. 이 이중성에는 이미 사고의 자기관계가 함축되어 있다.

이런 맥락에서 이해되어야 할 것이다.⁶³⁾

2-2. 초월적 통각과 판단의 객관적 통일

지금까지 우리는 우리의 경험대상이 어떻게 초월적 통각에 의해 산출되는지를 살펴보았다. 초월적 통각은 감성적 직관의 무규정적 대상을 종합하고 통일하여 경험대상을 산출한다. 칸트는 B판 「연역」 §§18-9에서 이러한 통각의 종합적 통일이 객관적 성격을 지닌다는 중요한 주장을 제시한다. 특히, 그는 이 주장을 “판단은 주어진 인식을 통각의 객관적 통일로 가져가는 방식”(B141)이라는 말로 요약적으로 제시한다. 따라서 통각의 객관성에 대한 칸트의 생각을 이해하기 위해서는 판단과 통각의 통일의 관계를 해명해야 한다.

이를 해명하는 데 관건이 되는 것은 판단에 대한 칸트의 이해이다. 칸트는 판단에 대한 논리학자들의 일반적 이해에 큰 불만을 가지고 있었다.

나는 일찍이 논리학자들이 판단 일반에 대해서 하는 설명에 만족할 수가 없었다. 그들의 말에 따르면, 판단이란 두 개념 사이의 관계에 대한 표상이다. ... 나는 단지 이 관계가 어디서 성립하는가가 이들의 설명에서는 확실하지 않다는 점만을 지적해 두려 한다. (KrV B140-1)

“논리학자들”의 일반적 이해에 따르면,⁶⁴⁾ 판단은 계사에 의한 (주어) 개념과 (술어) 개념의 결합 내지 관계 맺음이다. 하지만 칸트에 보기에 이러한 이해의 중요한 결함은 이것이 단지 어떤 두 개념이 서로 주술 관계로

63) Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 60-1.

64) 여기서 칸트가 아리스토텔레스의 논리학이나 이 전통 아래 있는 논리학 일반을 염두에 두고 있는 것이 아니라는 사실에 주의해야 한다. 롱그네스에 따르면, 칸트가 염두에 두고 있었던 논리학(“일반” 혹은 “형식” 논리학)은 칸트 당대에 유행했던 포르-르와얄 논리학(Port-Royal logic)이다. 포르-르와얄 논리학은 논변적 사고의 본성과 그 보편 규칙인 “논리적 형식”에 주목하며, 판단을 주어 개념과 술어 개념의 결합으로 정의한다. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 5, 74-5. (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 85n21도 참조하라.) 일반 논리학에 대한 칸트의 논의를 오해함으로써 생겨난 칸트 해석들의 문제점에 대해서는 같은 곳에 나타난 롱그네스의 논의를 참조하라.

묶여 있음을 기술하고 있을 뿐 “이 관계가 어디서 성립하는지,” 즉 주어와 술어가 왜, 무엇에 의해 결합하게 되는지를 말해주지 않는다는 점이다.⁶⁵⁾

그렇다면, “논리학자들”과 달리 칸트는 판단을 어떻게 이해하는가? 칸트는 판단을 다양한 방식으로 정의하지만, 필자가 보기에 이것들은 결국 두 가지 형태로 수렴될 수 있다. 먼저, 칸트는 『예세 논리학』(*Jäsche Logik*)에서 판단을 “개념을 형성하는 여러 표상들에 대한 의식의 통일에 대한 표상 혹은 이 표상들의 관계에 대한 표상”으로 정의한다.⁶⁶⁾ 또한, 그는 『빈 논리학』(*Wiener Logik*)에서 “개념들이 하나의 인식에 보편적이고 객관적으로 속하는 방식의 표상”이라는 판단에 대한 또 다른 정의를 제안한다.⁶⁷⁾ 전자의 정의는 앞에서 언급한 일반논리학자들의 판단 정의와 유사한 것처럼 보일 수도 있지만, 사실은 정반대이다. 칸트는 이 정의를 통해 일반논리학의 판단 이해를 비판하고, “판단이 하는 통일 기능의 **논변적** 본성”⁶⁸⁾을 분명히 한다. 이 정의는 그의 두 원천 테제의 맥락에서 이해되어야 한다. 후자의 정의는 판단을 인상들의 주관적 결합으로 이해하는 흄을 비판하고 판단의 객관성을 확립하는 것을 목표로 한다. 두 정의는 모두 판단의 기능을 표상들을 하나의 의식으로 통일하는 일로 보지만, 후자의 정의는 이 통일을 “의식에 보편적이고, 따라서 객관적으로 속하는” 것으로 간주한다는 점에서 전자보다 더 많은 것을 주장하고 있다. 『순수이성비판』의 「실마리」에 나타난 판단에 대한 논의는 전자의 정의와 관련되며, B판 「연역」 §19에 나오는 통각과 판단의 관계에 대한 논의는 후자의 정의와 관련된다.⁶⁹⁾

65) Longuenesse, 같은 책, 82, Allison, 같은 책, 87 이하 참조. 칸트는 인용문의 생략된 부분에서 이 정의의 부차적 결합에 대해 추가적으로 언급한다. 그것은 이 정의가 가연판단과 선언판단에는 적용되지 못한다는 점이다.

66) Kant, Immanuel, *Jäsche Logik* §17, AA Bd. 9, 101. [Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, tr. Michael Young (Cambridge: Cambridge UP, 1992), 597.] Longuenesse, 같은 책, 81, Allison, 같은 책, 83 참조.

67) Kant, Immanuel, *Wiener Logik*, AA Bd. 24, 928. [*Lectures on Logic*, 369.] Allison, 같은 책, 83 참조.

68) Longuenesse, 앞의 책, 81.

69) 롱그네스는 판단에 대한 칸트의 정의를 셋으로 나눠 보다 상세한 해명을 시도한다. Longuenesse, 같은 책, 4장 참조.

(1) 판단을 통한 감성적 직관의 포섭

앞에서 언급한 것처럼, 칸트에 따르면 우리 지성은 논변적이다. 우리 지성은 직관할 수 없기 때문에 대상과 직접 관계하지 못하며 언제나 다른 표상을 매개로 대상과 관계한다. 이는 사고의 능력인 우리 지성이 개념을 가지기 위해서는 언제나 매개된 표상인 “징표”(Merkmal)가 있어야 함을 의미한다. 이 과정을 좀더 자세히 알아보자.

인간의 지성은 사고와 인식을 위해 밖에서 오는 표상들을 하나로 통일한다. 칸트는 이 과정에서 산출된 통일된 표상, 즉 우리의 사고가 여러 대상들로부터 공통된 것을 추출하여 일반화한 것을 **개념**이라 부른다. 개념은 “보편 표상, 즉 여러 대상에 공통적인 것의 표상”이다.⁷⁰⁾ 즉 “개별적인 표상”이자 “대상과 직접적으로 관계”하는 직관과 달리, 개념은 “여러 사물에 공통적일 수 있는 징표에 의해 매개됨으로써”(A320/B377), 즉 “같은 개념 아래 오는 다른 대상에 대해서도 술어가 될 수 있는 특징”⁷¹⁾에 의해 매개될 때에만 대상을 지시할 수 있다.⁷²⁾

칸트는 개념이 만들어지는 과정을 다음과 같이 설명한다.

나는 예컨대, 가문비나무, 버드나무, 보리수나무를 본다. 먼저 이 대상들을 서로 비교하면서, 나는 이것들이 그루터기, 가지, 잎 등과 관련하여 서로 다르다는 것에 주목한다. 그러나 나는 이제 계속해서 그들의 공통점인 그루터기, 가지, 잎 자체에 대해 반성한다. 그리고 나는

70) Kant, *Jäsche Logik* §1, 91 [589].

71) Allison, 앞의 책, 78.

72) 칸트는 이처럼 개별 표상인 직관과 보편 표상인 개념을 근본적으로 구별되는 것으로 간주한다. 칸트 철학의 출발점으로 간주될 수 있는 이 주장은 한편으로 직관과 개념을 연속적인 것으로 취급하는 라이프니츠에 대한 비판을 겨냥하고 있으며, 다른 한편 “변항”(argument)과 “함수”(function)를 구별하는 프레게(Gottlob Frege)를 선취한다. Redding, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 91. 칸트는 직관과 개념의 근본적 차이에 대한 자신의 주장을 자신의 큰 성취로 생각했다. 같은 책, 89. Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography* (Cambridge University Press, 2001), 186 참조. “지금까지 대체로 무시되어온, 칸트의 논리학적 사유가 가진 현대적 특징”(Redding, 같은 책, 86)을 강조하는 논의로는 Redding, 같은 책, 3장, Longuenesse, 앞의 책, 4-5장, Thompson, Manley, “Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology,” *Review of Metaphysics* 26 (1972-3), Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2001)를 참조하라.

이들의 크기, 형태 등을 추상한다. 그래서 나는 나무의 개념을 얻는다.⁷³⁾

개념은 이처럼 칸트가 “비교”(vergleichen), “반성”(reflexionen), “추상”(abstrahieren)이라 부르는 “지성의 논리적 활동”⁷⁴⁾을 통해 형성된다. 즉 다양한 감성적 직관들이 밖으로부터 우리에게 주어질 때, 우리 지성은 다양한 감성적 직관을 “비교”하고 이것들의 공통성이 무엇인지를 곰곰이 “반성”한 후 이 공통성과 무관한 것들은 “추상”(혹은 도외시)하여 개념을 형성한다.⁷⁵⁾

그래서 개념은 “무한하게 많은 서로 다른 표상들[감성적 직관들-인용자]의 공통 징표”(KrV A25/B40)이다. 다시 말해, 스스로 직관을 산출하지 못하며 직관을 얻기 위해 외부에 의존해야 하는 우리의 논변적 지성은 외부로부터 주어지는 감성적 직관들로부터 유사성을 발견하여 이를 공통적인 것 즉 **징표**로서 묶는다. 대상과 직접적으로 관계하지 못하는 개념은 징표를 통해서만 그것과 관계할 수 있다.⁷⁶⁾ 일반 표상인 개념은 이런 식으로 다양한 표상들을 공통 표상 아래 하나로 묶는 통일 기능을 가진다. 이처럼 개념을 가진다는 것은 징표를 매개로 대상을 표상한다는 것, 즉 “가능한 혹은 현실적 대상들을 이 징표 아래 오는 것으로 생각하는 것”⁷⁷⁾이다.

73) Kant, *Jäsche Logik* §6n1, 94-5 [592].

74) 같은 곳. 칸트는 여기서 ‘지성의 논리적 활동’을 언급함으로써 개념이 주어지거나 모사되는 것이 아니라 지성의 자발적 활동에 의해 만들어지는 것임을 분명히 하고 있다. Allison, 앞의 책, 80.

75) 이러한 시간적 방식의 기술은 서술상의 편의에 따른 것일 뿐이다. 정확히 말하면, 이 활동들의 시간적 선후를 가려내는 일은 사실상 불가능하다. 비교는 “시간적으로 ‘반성’과 ‘추상’에 앞서 있지 않으며,” 오히려 이 활동들을 “전제”한다. 반성과 추상 또한 “비교에 뒤따르며 비교에 의존하는 활동이 아니다.” 이것들은 모두 “다른 것에 의존하며, 동시에 진행된다.” Longuenesse, 앞의 책, 116. 앨리슨의 다음 진술도 참조하라. “이 활동들[비교, 반성, 추상-인용자]은 함께 이루어져 서로 다른 특수들이 공유하는 공통의 감성적 특징들을 ‘분석적 통일’로 결합하는 한편, 차이들을 무시 즉 추상한다.” Allison, 앞의 책, 80. 칸트에게는 이 과정 전체가 또한 “반성”(Reflexion, Überlegung, *Jäsche Logik* §5, 93-4 [591-2])이며, 이 활동에 의해 생겨난 개념은 “반성된(reflektierte) 표상”(Jäsche Logik §1, 91 [589])이다.

76) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 17 참조. 따라서 징표는 개념의 내포, 즉 프레게가 “뜻”(Sinn)이라 부른 것—“의미”(Bedeutung, 지시체 혹은 외연)와 구별되는—에 대응한다.

77) Allison, 앞의 책, 79.

그런데 칸트에 따르면, 지성의 이러한 개념화 활동은 판단하는 일과 동일하다. 칸트의 말로 하면, 지성은 곧 “판단하는 능력(ein Vermögen zur urtheilen)”(A69/B94)이다. 지성의 유일한 사용은 판단이며, 지성은 개념으로 판단하는 일 말고는 하는 일이 없다(A68/B93). 예컨대, 우리가 “공”이라는 개념을 가지기 위해서는 “둥금”(roundedness)이라는 공통 표상이 있어야 한다. 그런데 “공”을 “둥금”과 함께 생각한다는 것은 사실상 ‘공은 둥글다’라는 판단을 가진다는 것과 동일하다.

칸트는 이에 대한 보다 자세한 논의를 「모든 순수 지성개념들의 발견의 실마리에 대하여」의 첫 부분인 「논리적 지성사용 일반에 대하여」에서 전개한다.

… 예컨대 “모든 물체는 가분적[可分的]이다”라는 판단에서, 가분성이라는 개념은 … 여기서 특히 … 물체라는 개념과 관계 맺어져 있다. 그런데 이 물체[라는 개념]는 우리에게 나타나는 어떤 현상들[혹은 직관들-원저자 수정]과 관계 맺어져 있다. 그러므로 이 대상들은 가분성이라는 개념을 통해 매개적으로 표상된다. (A68-69/B93-94)

마지막 문장에 나타난 “대상”은 두 번째 문장의 “현상” 혹은 “직관”을 가리킨다.⁷⁸⁾ 따라서 우리는 지금의 인용문을 다음과 같은 삼단논법으로 재

78) 『순수이성비판』에서 칸트가 대상을 말하는 방식은 다소 애매하다. 즉 칸트는 어떤 맥락에서 감성적 직관과 대상을 엄격히 구별하는 반면, 지금의 인용문에서처럼 직관과 대상을 동일화하기도 한다. 앨리슨의 경우 직관과 대상을 엄격하게 구별하는 반면(Allison, 같은 책, 85 참조), 롱그네스는 직관과 대상을 오가는 칸트의 동요를 구제하는 방식으로 칸트를 읽는다. 두 독해는 모두 설득력이 있지만, 여기서 필자는 롱그네스의 방식을 따른다. 칸트가 감성적 직관과 대상 사이에서 동요하는 이유를 롱그네스는 다음과 같이 설명한다. “용어 ‘x’[감성적 직관-인용자]를 설명할 때, ‘표상’과 ‘사물’이라는 용어 사이를 동요하지 않기는 어렵다. 이것은 ‘x’에 대한 비판적 해석에서 **사물**과 **표상**을 구별하는 일이 거의 불가능하기 때문이다. 왜냐하면 사물은 오직 **하나의 표상**으로만 우리에게 나타나기 때문이다. … 초월논리학의 가르침은 우리가 **주어진** 감성적 직관을 ‘오직’ 사고할 수 있을 뿐이기에 우리의 사고형식들은 논변적이라는 것이다. 따라서 칸트가 판단의 논리적 형식에 도입하는 기호 ‘x, y, z’[감성적 직관-인용자]는 결국 어떤 개념으로도 환원될 수 없는 직관의 대상을 지시한다. 이것들은 논리적 형식이 자신의 극한에 도달하는 장소이며, (초월논리학이 말해주는 것처럼) 감성적 종합을 전제한다.” Longuenesse, 앞의 책, 88n16. 감성적 직관 x가 논리적 혹은 개념적 “극한”을 지시한다는 지적은 중요하다. 왜냐하면 칸트는 바로 이 지점에서 “감성을 지성화”

구성할 수 있다.

가분성이라는 개념은 물체 개념과 관계한다.

물체 개념은 대상(즉 직관으로서의 현상)들과 관계한다.

그러므로 가분성 개념 또한 이 대상들과 관계한다.⁷⁹⁾

이 삼단논법은 다시 다음과 같은 기호화의 방식으로 일반화될 수 있다.

판단 ‘X is Y’에서

1. 주어 개념 X와 술어 개념 Y는 서로 관계한다.
2. X는 자신에게 속하는(즉 **포섭**되는) 감성적 직관 x와 관계한다.
3. 따라서 x는 (X를 매개로 하여) Y와도 관계한다. 즉 X에 포섭되는 감성적 직관은 Y에도 또한 **포섭**된다.

이를 요약적으로 표현하면 다음과 같다.

판단 형식: 주어 개념 X에 **포섭**되는 감성적 직관 x는 또한 술어 개념 Y에도 **포섭**된다. (왜냐하면 X는 Y에 **종속**되기 때문이다.)⁸⁰⁾

칸트는 바로 이와 같은 생각을 다음과 같이 표현한다.

내가 ‘물체는 가분적이다’라고 말할 때 이 말의 의미는 다음과 같다.

물체 개념을 함께 구성하는 술어들을 통해 내가 인식하는 어떤 x를 나는 가분성이라는 술어를 통해서도 사고한다.⁸¹⁾

하는 라이프니츠-볼프 식의 개념 이해와 근본적으로 달라지기 때문이다. 이와 관련된 칸트와 볼프의 차이에 대해서는 Longuenesse, 같은 책, 95-7을 참조하라.

79) Longuenesse, 같은 책, 91 참조.

80) 여기서 소문자 x는 대상, 즉 감성적 직관을 기호화한다. 반면, 대문자 X, Y[혹은 A, B]는 개념을 기호화한다. “포섭”은 감성적 직관이 어떤 개념 안에 포함된 일반 기술 아래 사고됨을 말한다. 반면, “종속”은 주어 개념과 술어 개념의 관계를 말한다.

81) Kant, Immanuel, *Reflexionen (Kants handschriftlicher Nachlaß)*, AA Bd. 17, 616, [4634 (1772-76)]. [Longuenesse, 앞의 책, 107에서 재인용.] 롱그네스는 *Jäsche Logik* §36, 111 [607]에 나타난 칸트의 생각을 바탕으로 ‘A는 B이다’

우리는 이제 판단의 기본적 형식에 대한 칸트의 생각에 도달했다. 나아가 칸트가 “논리학자들”에게 무엇이 불만이었는지가 드러나기 시작한다. 칸트에게 판단은 단지 주어와 술어라는 두 개념을 결합하는 일이 아니라 주어 개념에 의해 사고된 감성적 직관과 술어 개념에 의해 사고될 수 있는 감성적 직관을 하나로 만드는 일이다. 이러한 통일은 주어 개념을 술어 개념에 **종속**함으로써 주어 개념에 **포섭**된 대상을 술어 개념에도 **포섭**하는 논변적 지성의 복잡한 활동에 의해 수행된다.⁸²⁾

이처럼 판단에 제대로 접근하기 위해서는 개념들 간의 관계(종속)와 개념과 직관의 관계(포섭)를 동시에 고려해야 한다.⁸³⁾ 여기서 “직관은 판단에 감성적 내용을 제공하는 반면, 개념은 이 내용을 사고하기 위한 논변적 규칙을 제공한다. 개념은 바로 이 내용을 규정함으로써 대상과 관계한다.”⁸⁴⁾ 이때 감성적 직관은 주어 개념뿐만 아니라 술어 개념에 의해서도 사고된다. 주어 개념보다 더 많은 표상들을 포괄하는 “보다 상위의 표상”인 술어 개념이 대상 인식을 위해 사용됨으로써 “많은 가능한 인식들이 한

라는 형식의 판단을 다음과 같이 정식화한다. ‘개념 A가 속하는 모든 x에 개념 B 또한 속한다.’ Longuenesse, 같은 책, 86-7.

82) 이런 식으로 파악될 때, 칸트의 판단이론이 직관과 개념을 근본적으로 구별하는 그의 두 원천 테제의 연장선에 있음을 이해하는 것은 어렵지 않을 것이다. 칸트식으로 말하면, 판단은 단지 개념과 개념의 **논리적(logisch)** 관계 맺음일 뿐만 아니라 개념과 직관의 **실재적(real)** 관계 맺음이기도 하다.

83) 이에 대한 보다 자세한 설명으로는 Longuenesse, 같은 책, 85-6, 91, Allison, 앞의 책, 84-5 참조. 판단을 종속과 포섭의 이중적 관계로 보는 칸트의 이해는 전통적 주술관계를 변형과 함수의 관계로 바꾸어 이해하려는 프레게를 선취한 것으로 이해될 수 있다. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, 91-3. 이러한 주장에 대해 칸트가 정언판단을 판단의 기본 형태로 간주한 반면, 프레게의 경우 가언명제를 명제의 기본 형태로 간주한다는 반론이 있을 수 있다. 하지만 필자가 보기에, 프레게가 전칭판단 ‘A는 B이다’를 충분히 분석되지 않은 것으로 규정하고, 이를 다시 ‘어떤 것이 A에 속한다면, 그것은 B이다’ $[(\forall x)(Ax \rightarrow Bx)]$ 로 분석할 때, 그가 가지고 있는 생각은 칸트가 판단을 ‘A에 포섭되는 x는 또한 B에도 포섭된다’와 같은 방식으로 이해하는 이유와 그리 멀리 있지 않다. 그것은 직관과 개념이 근본적으로 다른 기능을 가지고 있으며 판단의 기본적 형식을 올바르게 이해하기 위해서는 근본적으로 구별되는 이 두 요소를 함께 고려해야 한다는 것이다. “정언명제를 조건법으로 표현하는 것이 칸트의 생각을 왜곡하는 일이 아니라”고 주장하는 Longuenesse, 같은 책, 103n53의 논의도 참조하라.

84) Allison, 같은 책, 85. 이것이 개념과 대상의 관계가 “매개적”인 것이 되는 이유이다.

인식 안에서 집약”(A69/B94)된다. 이로써 우리는 칸트가 판단을 “우리 표상들 간의 통일 기능”(A69/B94) 혹은 “의식의 통일”로 간주하는 이유를 알 수 있다. 그것은 판단이 “몇몇 개념들, 그리고 이와 함께 이 개념들 ‘아래’ 포함된 표상들이 보다 큰 보편성을 지닌 하나의 동일한 개념 아래 사고”되는 “논변적 통일”⁸⁵⁾임을 의미하기 때문이다.

칸트의 판단형식에서 감성적 직관 x 는 단지 판단의 한 요소로 고려되는 것을 넘어 “개념들을 하나로 묶는 접착제”⁸⁶⁾ 역할을 한다. 다시 말해, 판단에서 주어와 술어의 결합을 가능하게 하는 것은 바로 감성적 직관 x 이다. 개념들은 x 와 관계할 때에만 서로 결합할 수 있다.⁸⁷⁾

판단의 술어와 관련된 다음과 같은 칸트의 말은 감성적 직관 x 의 이러한 역할을 고려할 때에만 이해될 수 있다.

따라서 모든 판단에는 우리가 서로 비교하는 두 개의 술어가 있다.⁸⁸⁾

칸트는 여기서 왜 판단의 술어를 둘이라고 말하는가? 판단은 하나의 주어와 하나의 술어로 이루어져 있는 것 아닌가? 칸트가 이렇게 말하는 이유는 그가 문법적 혹은 논리적 의미의 술어뿐만 아니라 주어까지 술어로 취급하고 있기 때문이다. 즉, 칸트에게는 주어와 술어 둘 다 술어이다.

이 중 하나는 논리적 주어로서 객관에 대한 주어진 인식을 구성한다. 그것과 비교되는 다른 하나는 논리적 술어라 불린다.⁸⁹⁾

칸트가 두 개념을 모두 술어로 취급하는 이유는 무엇인가? 술어가 하는

85) Longuenesse, 같은 책, 85.

86) 같은 책, 107.

87) 같은 책, 87.

88) Kant, *Reflexionen*, 같은 곳. [Longuenesse, 같은 책, 107에서 재인용.] 강조는 재인용자.

89) Kant, 같은 곳. [Longuenesse, 같은 곳에서 재인용.] 이와 같은 칸트의 생각은 『순수이성비판』에서 그가 개념들을 “가능한 판단의 술어들”(A69/B94, 강조는 인용자)로 간주할 때에도 드러난다. 여기서도 그는 술어를 복수로 취급하며, 술어가 되는 개념들은 주어 개념과 술어 개념을 가리킨다.

일은 원래 판단해야 할 내용이 있을 때 일반 기술을 통해 그것을 규정함으로써 이 내용에 대해 사고할 수 있게 해주는 것이다. 칸트는 문법적 술어뿐만 아니라 문법적 주어까지 술어로 취급함으로써 문법적 주어가 진정한 주어가 아니며 판단해야 할 내용은 따로 있음을 암시한다. 이로써 칸트는 판단을 단지 **논리적** 방식이 아니라 **실재적** 방식으로 고려하고 있음을 드러낸다. 즉, 실재적 의미에서는 논리적 의미에서 술어인 문법적 술어뿐만 아니라 논리적 의미에서 주어인 문법적 주어 또한 술어일 뿐이다. 따라서 우리가 진정으로 판단해야 할 내용은 문법적 주어가 아니다. 그것은 바로 감성적 직관 x 이다. 감성적 직관 x 야말로 판단의 참된 주어이며, 개념은 “판단에서 사고되는 대상 = x 의 술어”일 뿐이다.⁹⁰⁾

바로 이것이 “논리학자들”의 판단 이해에서 빠져 있는 것이다. 판단을 개념과 개념의 결합으로 이해할 때 우리는 감성적 직관 x 야말로 우리 인식의 근거이자 “판단의 참된 조건”⁹¹⁾임을 놓치게 된다. “개념 종속은 그것이 궁극적으로 관계하는 x 로부터만 그 의미를 얻는다. 모든 판단의 ‘조건’은 결국 바로 이 ‘ x ’이다.”⁹²⁾

칸트에 따르면 판단에 대한 그의 정의는 분석판단뿐만 아니라 종합판단에도 적용될 수 있다. 분석판단과 종합판단의 정의는 각각 다음과 같다.

분석명제의 예는 다음과 같다. 즉 물체 개념 ($a+b$)가 속하는 모든 것 x 에 연장 (b) 또한 속한다.

종합명제의 예는 다음과 같다. 즉 물체 개념 ($a+b$)가 속하는 모든 x 에게 인력 (c) 또한 속한다.⁹³⁾

칸트에 따르면, 분석판단(예컨대, ‘물체는 연장적이다.’)과 종합판단(예컨대, ‘물체는 인력을 가진다.’)은 각각 다르게 분석될 수 있다. 이 두 판단형식의 차이는 술어 개념이 주어 개념에 포함되어 있는가 그렇지 않은가에 달려 있다. 하지만 지금의 맥락에서 중요한 것은 이 두 판단형식이 모두

90) Longuenesse, 같은 책, 107. Allison, 앞의 책, 86-7 참조.

91) Longuenesse, 같은 책, 97.

92) 같은 책, 106. 여기서 판단의 조건은 판단을 내릴 때 그 판단에 이유를 제공해주는 것을 말한다. 같은 책, 95n33 참조.

93) Kant, *Jäsche Logik* §36n1, 111 [607].

감성적 직관 x 를 포함한다는 사실이다. 이렇게 되는 이유는 분석판단이든 종합판단이든 상관없이, 판단의 개념들은 “개별 대상들(여기서는 물체 개념 아래 사고된 감성적 직관의 대상들)의 ‘보편적인 혹은 반성된 표상’인 한에서만” 의미를 가지기 때문이다.⁹⁴⁾

이제 논의를 정리해보자. 칸트는 “논리학자들”과 마찬가지로 판단을 표상들의 관계로 정의하지만, 여기서 관계는 개념과 개념의 결합일 뿐만 아니라 이 개념들과 이것들에 포섭되는 감성적 직관의 결합이기도 하다. 우리는 판단을 이해할 때 그 논리적 관계뿐만 아니라 실재적 관계 또한 동시에 고려해야 한다. 나아가, 판단은 개념과 개념을 결합하는 일인 동시에 이 개념들 아래 포섭되는 감성적 직관들을 결합하는 일이기도 하다. 다시 말해, 판단은 주어 개념과 술어 개념을 의식이 하나로 통일하는 일이지만, 의식은 주어와 술어를 한데 묶는 과정에서 이 개념들 아래 오는 감성적 직관들 또한 하나로 묶는다.⁹⁵⁾ 개념들을 결합할 뿐만 아니라 이를 통해 감성적 직관들을 한데 묶고 규정하는 일, 이것이 바로 칸트가 생각하는 판단인 것이다.

(2) 판단의 객관적 통일: 규칙을 통한 인식대상의 산출

하지만 판단에 대한 칸트의 논의는 여기에 그치지 않는다. 칸트에 따르면, 판단은 종속과 포섭의 이중적 관계 맺음에 의한 표상들의 통일 기능일 뿐만 아니라 통일 기능의 **객관적** 수행이기도 하다. 후자의 측면에 대한 자세한 논의는 「초월적 연역」 §19에서 이루어진다. 여기서 칸트는 판단에 대

94) Longuenesse, 같은 책, 87. 롱그네스는 바로 이 생각을 라이프니츠-볼프 학파로부터 칸트를 구별해주는 것으로 평가한다. “볼프에게 사물은 우리의 감각에 주어질 때조차 **그 자체로** 이성적 내지 개념적이어서 논리학적 관계와 존재론적 관계 사이의 일치하는 사물 자체에 근거한다. 반면, 칸트의 경우 개념들이 판단에서 하나의 대상에 관계하는 방식으로만 서로 관계한다 할지라도, 이 관계들은 **대상에 주어진** 것이 아니라 판단 **작용의 결과**이며, 개념들이 관계하는 대상 자체는 개념적으로 규정되어 있지 않다.” 같은 책, 87n12. 앨리슨 또한 Allison, 앞의 책, 91-3에서 이 두 정식에 대한 자세히 해설을 시도한다.

95) 이런 식으로 이해할 때, 판단하는 일은 개념을 형성하는 일과 사실상 동일하다. 즉, 판단을 포섭과 종속의 이중적 관계로 이해하는 것은 “하나의 개념 아래 표상들[감성적 직관들-인용자]을 통일”하는 “개념화 활동”과 마찬가지로이다. Allison, 같은 책, 85.

해 다음과 같이 말한다.

나는 판단이란 다름 아니라 주어진 인식들을 통각의 객관적 통일로 가져가는 방식임을 발견한다. 인식들에서 [관]계사[ist]는 이것을 겨냥하고 있는데, 그것은 주어진 표상들의 객관적 통일과 주관적 통일을 구별하기 위해서이다. (B141-2)

그런 다음 칸트는 판단을 “[표상들의] 객관적으로 타당한 관계,” 그래서 “한낱 주관적 타당성만을 갖는, 예컨대 연합의 법칙에 따르는 표상들의 관계와 충분히 구별되는”(B142) 표상들의 관계로 기술한다.

이 구절들을 독자적으로 이해하는 일부터가 쉽지 않다. 칸트가 말하는 “주어진 인식”이나 “표상들”은 무엇을 가리키는가? 또한, 주어진 인식을 통각의 객관적 통일로 “가져가는” 일이란 무엇을 말하는가? 나아가, “한낱 주관적 타당성만을 갖는 … 표상들의 관계”와 구별되는 “통각의 객관적 통일”과 “[표상들의] 객관적으로 타당한 관계”는 무엇을 말하는가?

§19의 논의의 핵심에 해당하는 마지막 물음을 뒤로 미뤄두면, 필자는 일단 칸트의 주장을 다음과 같이 이해할 수 있다고 생각한다. 칸트가 인용문의 첫 문장에서 “주어진 인식”을 말할 때, 그가 염두에 두고 있는 것은 ‘X ist Y.’라는 형식의 판단이라고 할 수 있다.⁹⁶⁾ 왜냐하면 칸트는 다음 문장에서 이 인식 안에 “계사[ist]”가 있다고 말하고 있기 때문이다.

칸트는 이 주어진 인식에서 “주어진 표상들” 즉 주어 개념과 술어 개념이 (“한낱 주관적 타당성만을 갖는 .. 표상들의 관계”인 “주관적 통일”의 관계와 구별되는) “객관적으로 타당한 관계” 즉 “객관적 통일”의 관계를 맺을 수 있다고 주장한다(주어진 인식 안에서 바로 이 객관적 통일이 가능함을 드러내는 것이 계사의 기능이다). 칸트에 따르면, 주어진 인식에서 주어와 술어의 이러한 객관적 관계 맺음을 가능하게 하는 것은 바로 통각의 통일 활동이다. 그리고 통각의 통일을 통해 주어진 인식의 주술 관계를 객관적 관계로 만드는 일이 바로 칸트가 인용문에서 말하는 “판단”의 역할이다. 따라서 “판단”을 통해 주어진 인식은 객관[적 타당]성을 얻게 된다.⁹⁷⁾

96) 칸트가 이 판단을 판단이라고 부르지 않고 “주어지는 인식”이라 부른 것은 인용문에 나타난 “판단”과의 혼동을 피하기 위해서일 것이다.

지금까지의 논의를 요약하면, 여기서의 칸트의 주장은 다음과 같다.

판단에서 생겨나는 표상들(즉 주어 개념과 술어 개념)의 결합 혹은 관계 맺음은 주관적 통일이 아닌 객관적 통일로 이해되어야 한다. 그리고 이러한 객관적 결합은 (상상력의) 주관적 통일과 구별되는 통각의 객관적 통일에 의해 이루어진다.

먼저 앞의 측면에 대해 살펴보자. 칸트에 따르면, 판단의 근본적이고 구성적인 특성은 주어 개념과 술어 개념의 객관적 통일 혹은 이 개념들의 객관적으로 타당한 관계이며, 이는 이 개념들의 주관적 통일 혹은 이 개념들의 주관적 타당성만을 갖는 관계와 구별된다. 여기서 말하는 주관적 통일은 표상들의 우연적 연관에 의존하는 상상력의 연합적 결합을 통해 생겨난다. 예컨대, ‘이 물체는 무겁다[무게를 가진다].’라는 판단이 물체를 드는 인상과 무게의 인상 간의 습관적 연합에 대한 경험적 일반화에 불과하다고 해보자. 이 판단이 이러한 것이라면, 여기에 표현된 관계는 우연적이고, 오직 나의 특수한 생리 및 심리의 우연적 특징과 관련된 것에 불과할 것이다. 따라서 이 판단에 나타난 물체 개념과 무게 개념의 결합은 (『형이상학 서설』의 표현을 빌릴 때,) “모두에 대해, 언제나” 타당한 것이 아니라 오직 “나 자신에 대해,” 즉 “나의 현재 지각 상태에” 대해서만 타당할 뿐이며,⁹⁸⁾ 우리는 ‘내가 한 물체를 들고 있을 때, 나는 무게의 압박을 느낀다.’고 말할 수는 있더라도 ‘이 물체는 무겁다.’라고 말할 수는 없다(B142). 그렇다면, 이 관계는 아무런 필연성도 가지지 못하며, 나와 다른 심리나 생리를 가진 다른 이들은 나와 똑같은 판단을 내릴 필요도 없다.⁹⁹⁾

그렇다면, 이러한 주관적 결합과 대비되는 개념들의 객관적 결합이란 무

97) 따라서 판단에 대한 칸트의 첫 번째 정의가 일반논리학적 관점에서 판단에 대한 올바른 접근을 시도하는 반면, 통각의 통일과 판단의 객관성과 관련된 지금의 칸트의 논의는 인식의 가능성의 조건에 대한 해명을 시도하는 초월논리학적 함의를 가진다. 즉 칸트는 여기서 통각의 통일과 관련된 “판단”이 어떻게 우리의 객관적 인식의 가능성의 조건이 되는가를 밝히고자 한다.

98) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* §§18-20, AA Bd. 4. 여기서 칸트는 전자의 판단을 “경험판단”으로, 후자의 판단을 “지각판단”으로 명명한다.

99) Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 83.

엇을 말하는가? 칸트는 §18을 시작할 때 다음과 같이 말한다.

통각의 초월적 통일은 직관에 주어진 모든 잡다를 객체라는 개념에서 합일되게 하는 것이다. 그 때문에 이 통일은 객관적 통일이라 일컬어져, 의식의 주관적 통일과 구별되어야 한다. (B139)

칸트는 여기서 통각의 통일의 객관적 성격을 이 통일 활동에 의해 산출되는 객체와 관련시키고 있다. 초월적 통각은 감성적 직관을 종합적으로 통일하여 인식대상을 산출하고자 할 때, 잡다의 통일을 위한 자신의 상관물로서의 대상을 먼저 산출한다. 칸트는 바로 이 대상을 여기서 “객체”라고 부른다. 이렇게 볼 때, 객체는 A판 「연역」의 “초월적 대상=X”(A109)와 동일한 대상을 지시한다. 이 대상은 통각의 상관물이라는 대상의 자리를 표시할 뿐이지만, 초월적 통각이 요구하는 통일과 일관성을 표현하고 있으며, 인식대상인 현상체를 가능하게 하는 초월적 조건으로 기능한다.¹⁰⁰⁾

객체가 통각의 요구에 따라 만들어진다는 것은 객체 역시 통각의 기능 방식인 범주에 따라야 하며, 나아가 인식대상 또한 마찬가지로 포함된다. 잡다는 우리에게 포착되기 위해 통일되어야 하며, 잡다를 통일하기 위해서는 종합이 있어야 한다. 따라서 통각의 종합적 통일은 잡다의 포착에 필수적이다. 또한 이 선차적인 종합적 통일은 범주에 따라 이루어진다. 범주가 객관적 타당성을 가지는 이유는 선형적 규칙인 범주가 나의 특수한 생리나 심리에 따라 우연적 방식으로 기능하는 것이 아니라 우리와 같은 논변적 지성을 가진 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 기능하기 때문이다. 이러한 범주의 기능이 없다면 경험에 대한 우리의 포착 및 인식을 책임지는 다양한 작용은 전혀 가능하지 않을 것이다.

따라서 범주는 감성적 직관 일반의 대상을 포착하는 데 필수적이다. 여기에는 오직 지성능력만이 요구된다. 이를 칸트는 “지성적 종합”(synthesis intellectualis, B151)이라 부른다. 하지만 범주가 감성적 직관에 주어진 잡다를 종합 혹은 결합하지 않고 지성적인 것에 머무른다면, 아무런 “객관적 실재성이 없는 순전한 사유형식”(B148)에 머무를 것이다. 범주는 경험대상

100) 초월적 대상=X에 대한 보다 자세한 설명으로는 본 논문 이 장 2-1.을 참조하라.

의 조건이 될 때에만, 즉 대상이 범주에 따라 종합되어 시공간 안에 현상할 때에만 객관적 실재성을 획득할 수 있다. 따라서 범주는 감성적 잡다에 적용되어야 한다.

범주는 지성의 기능이지만, 지성은 범주를 현상에 적용할 수 없다. 칸트에 따르면, 개념은 “오직 상상력을 통해서만” “감성적 직관과 관계”할 수 있다(A124). 칸트는 범주를 현상에 적용하는 능력을 **초월적** 혹은 **생산적** 상상력이라 부르며, 이를 **경험적** 혹은 **재생적** 상상력과 구별한다. 또한, 초월적 상상력이 범주를 현상에 적용하는 일을 칸트는 지성적 종합에 대비하여 “형상적 종합”(synthesis speciosa)이라고 부른다. 즉 범주가 시공간에 주어진 대상의 잡다를 종합할 때, 범주의 종합은 “형상적”(B152)이다.

형상적 종합에서 범주는 우리의 감성적 직관형식을 통해 주어진 대상인 현상에 적용된다. 따라서 감성적 잡다가 범주의 종합에 따르지 않는다면 그것은 경험될 수 없다. 범주는 형상적 종합을 통해 현상에 적용되지만, 통각의 초월적 통일의 선험적 규칙이다. 따라서 대상은 우리에게 경험되기 위해 통각의 통일의 선험적 규칙인 범주에 따라야 한다. 예컨대, 시공간 안에서 집을 지각한다고 해보자. 우리는 감성적 잡다를 포착할 때 다양한 인상들(말하자면, 집의 부분들)을 연합한다. 시간 안에서 일어나는 이 연합행위가 가능하기 위해서는 더 이상 현존하지 않는 인상들을 의식에 붙잡아두기 위한 재생적 상상력이 필요하다. 그런데 이 행위가 가능하려면, “우리가 지금 생각하고 있는 것이 한순간 전에 우리가 생각했던 바로 그것과 동일한 것이라는 의식”(A103)이 있어야 한다. 즉 과거의 인상을 붙잡아둘 수 있으려면 “인상에 대한 우리의 포착이 순차적이라 해도 포착 대상은 시간의 경과와 상관없이 지속되어야” 한다. 이처럼 집에 대한 우리의 포착은 “집의 여러 부분들에 대한 우리의 인상이 재생될 수 있어야 한다”는 조건에 의존하며, 재생가능성은 “현상이 시간을 관통하는 지속성의 규칙을 따른다”는 것을 전제할 때에만 가능하다.¹⁰¹⁾ 칸트에 따르면, 이 규칙이 바로 현상에 적용된 **실체** 범주이다. 우리가 집을 지각할 때 그것이 지각의 순서와 상관없이(예컨대, 지붕을 먼저 보고 문을 보든, 문을 먼저 보고 지붕을 보든) 언제나 동일한 집으로 우리에게 경험될 수 있는 것은 바로 이

101) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 113-4.

규칙 때문이다.

정리하자면, 칸트에게 객관적 판단이란 오직 “나 자신에 대해,” 즉 “나의 현재 지각 상태에” 대해서만 타당한 주관적 판단(‘나에게 이 물체는 무거운 것으로 느껴진다.’)과는 달리 “모두에 대해, 언제나,” 즉 우리와 같은 논변적 지성을 가진 모든 존재에게 타당한 판단(물체 개념과 무게 개념의 일반적 결합인 ‘이 물체는 무겁다.’)을 의미한다. 우리의 인식이 후자의 방식으로 객관적일 수 있는 것은 통각의 통일에 의한 대상의 종합이 범주라는 선험적 규칙에 따라 이루어지기 때문이다. 다시 말해, 우리의 사고와 인식은 범주에 따라 이루어지는 통각의 객관적 통일로 인해 필연적이고 보편적일 수 있게 된다. 그것은 규칙에 따라 일어난다는 점에서 필연적이고, 오직 “나 자신에 대해” 타당한 것이 아니라 우리와 같은 논변적 지성을 가진 “모두에 대해, 언제나” 타당하다는 점에서 보편적이다.

판단의 객관성은 판단의 참(T)을 말하는 것이 아니다. 다시 말해, 칸트는 여기서 어떤 판단이 판단이라는 이유만으로 참일 수 있다는 말도 안 되는 이야기를 하고 있는 것이 아니다. 칸트가 말하는 객관적 타당성은 판단이 진리치를 가질 능력이 있음을, 다시 말해 판단이 **진리주장**을 할 수 있는 능력을 가짐을 의미한다.¹⁰²⁾ 따라서 우리는 칸트의 주장을 다음과 같이 표현할 수 있다. 모든 판단이 진리주장을 할 수 있는 것은 통각의 객관적 통일 때문이다. 판단이 표상들의 주관적 연합에 불과하다면, 어떤 판단에 대한 보편적 합의가능성은 사라질 것이며, 따라서 진리주장의 가능성도 사라질 것이다. 우리가 어떤 진술의 참·거짓을 주장하거나 그것에 대해 반박할 수 있는 것은 오직 통각의 통일 때문이다.

이제 통각의 객관적 통일에 대한 칸트의 논의를 정리해보자. 판단은 통

102) Prauss, Gerold. *Erscheinung bei Kant* (Berlin: de Gruyter, 1971), 86-87, Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 88, Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 82. 판단의 진리주장이 참인 진리치를 말하는 것이 아니라 참·거짓(T/F)의 진리치를 가질 수 있는 능력이 있음을 의미한다는 사실에 유의하라. 앨리슨은 Allison, Henry E., *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 19-20에서도 여기서 말하는 객관적 타당성이 “참인 판단만이 가지는 성질이 아니라 판단 자체의 정의적 특징”임을 분명히 한다. 즉 판단의 객관적 타당성은 “판단형식에 따른 표상들의 모든 통일이 … ‘참된’ 것”이라는 말이 아니라 “모든 인식판단이 자신의 … 대상과 관련하여 주장을 내세우며, 따라서 진리치(truth value)를 가진다(즉 참이거나 거짓이 된다)”는 것을 의미한다.

각이 종합적 통일을 수행할 때 범주에 따라 표상들을 통일한다. 이 과정에서 범주는 규칙으로 기능하며, 따라서 통각의 통일 활동인 판단은 자의적이지 않고 규칙에 따라 이루어진다. 바로 이것이 판단이 하는 일이 주관적 통일이 아니라 객관적 통일이라는 말의 의미이다. 판단의 객관성, 달리 말해 진리주장을 가능하게 하는 것은 바로 이 규칙이다. 따라서 통각의 규칙 지배적 통일은 한낱 경험의 연합에 따른 주관적 통일과 구별되며, 전자의 통일에 의해 산출된 경험대상 또한 후자의 통일에 따른 “표상들의 한낱 주관적 놀이”와 다른 것이 된다.¹⁰³⁾

흠은 규칙이 없다는 의미에서 놀이일 뿐인 이러한 주관적 표상만이 우리에게 주어지는 유일한 표상이라고 주장한 바 있다. 하지만 칸트는 통각의 객관적 통일에 대한 주장을 통해 우리 지성이 이러한 주관적 표상과는 근본적으로 다른 종류의 표상을 가질 수 있는 능력이 있다고 주장한다. 우리 지성은 통각의 규칙 지배적 통일에 의해 이와 같은 표상을 가지게 된다.

그렇다면 판단을 객관적으로 만드는 이 규칙의 입법자는 누구인가? 그것은 바로 우리 자신이다. 이것이 바로 감각의 자료를 능동적으로 처리하여 대상을 산출하는 자발성의 능력으로서의 지성, 즉 칸트의 초월적 통각이다.

3. 초월적 상상력에 의한 초월적 연역의 과제 해결

3-1. 초월적 연역의 과제

(1) 범주의 형이상학적 연역과 초월적 연역

앞에서 살펴본 것처럼, 칸트는 방법적 전회를 통해 존재론으로서의 형이상학을 완성하고자 한다. 이러한 칸트의 철학적 목표는 선험적 종합인식이

103) Pippin, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2011).

6. 피핀은 여기서 칸트의 판단이 “감각적 자극에 의해 마치 우연적으로 촉발되듯이 그저 일어나는 심적 사건”이 아니라 “규범적 성질에 대한 응답성”(8)임을 강조한다.

어떻게 가능한가라는 물음으로 요약되며, 이에 답하기 위한 칸트의 전략은 2단계로 이루어진다.

먼저, 칸트는 형이상학을 가능하게 하는 선험적 개념의 실재성을 입증하고자 한다. 이 절차의 목표는 경험과 무관하게 얻어지는 이른바 범주를 우리 지성이 실제로 소유하고 있음을 증명하는 것이다. 칸트는 이 작업을 범주에 대한 **형이상학적 연역**(KrV B159)이라 부른다.

이 절차에 대한 칸트의 기획이 인과성 개념과 관련된 흄의 문제제기에 의해 촉발되었다는 사실은 잘 알려져 있다.¹⁰⁴⁾ 흄의 주장은 다음과 같다. 우리는 서로 다른 대상들의 필연적 연관을 사고할 때 인과성 개념을 사용한다. 그런데 이 개념은 경험으로부터 귀납적으로 끌어낼 수 있는 개념이 아니다. 흄은 경험에서 유래한 개념만이 타당하며, 경험을 통해 확인할 수 없는 인과성과 같은 개념은 우리 마음의 습관일 뿐이라고 주장한다. 나아가 그에 따르면, 이와 같은 선험적 개념은 경험을 통해 우리에게 전해지는 대상에 합법적으로 적용될 수 없다. 그는 대상에 대한 보편적이고 필연적인 지식을 경험을 통해 귀납적으로 정당화할 수 없다고 주장한다.

칸트는 흄의 문제제기를 진지하게 받아들였고, 이 문제제기가 없었다면 존재하지 않았을 수도 있는 범주에 대한 정당화를 필수적인 절차로 간주했다. 칸트가 이 문제를 진지하게 받아들인 이유는 이것이 형이상학의 가능성을 문제 삼고 있기 때문이다. 존재론으로서의 일반 형이상학은 대상 일반과 관련되는 개념들을 고찰하는 학문이다. 이 개념들은 바로 위에서 말한 대상에 관한 선험적 개념들과 사실상 동일하다(그는 이 개념들을 **순수 지성개념**이라 부른다). 형이상학은 바로 이 순수 지성개념들의 순수 논리에 의해 우리의 경험과 무관하게 전개된다. 그런데 흄처럼 이 개념들의 존재를 부인한다면, 형이상학은 불가능해진다. 따라서 형이상학의 가능성을 보여주하고자 하는 칸트는 인과성 개념에 대한 흄의 문제제기를, 경험을 일반화하는 방식으로 얻어낼 수 없는 대상에 관한 개념들 전체의 합법성을 문제 삼는 것으로 확장한 다음 이 개념들의 실재성을 정당화하고자 한

104) 칸트는 『형이상학 서설』에서 인과성과 관련된 “흄의 문제”에 의해 자신이 “교조 [독단]의 잠”에서 깨어났다고 말한다. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA Bd. 4, 259-60.

다. 이 절차를 성공적으로 수행한다면, 우리는 흄의 주장과는 달리 범주가 상상력의 연합의 산물이 아니라 지성에서 유래하는 개념임을 분명히 할 수 있을 것이다.¹⁰⁵⁾

하지만 이 과정만으로는 아직 선험적 종합인식의 가능성을 정당화했다고 할 수 없다. 왜냐하면 순수 지성개념의 실재성이 증명된다 해도 이 개념들이 대상과 무관하다면, 대상에 대한 선험적 앎은 불가능할 것이기 때문이다. 따라서 형이상학이 가능하기 위해서는 범주와 대상의 필연적 연관, 즉 대상에 대한 범주의 “객관적 타당성”(Axvi)을 정당화하는 또 다른 작업이 있어야 한다. 이것이 바로 그의 범주에 대한 **초월적 연역**이다. 초월적 연역은 우리가 대상을 인식하기 위해서는 범주가 반드시 대상에 적용될 수 있어야 함을 보여줌으로써 범주와 인식대상의 관계를 연역 즉 정당화한다.

칸트는 이러한 초월적 연역의 목표가 『순수이성비판』에서 이루고자 하는 자신의 “목적에 본질적으로 속하는 것”이라고 말한다(Axvi-ii). 즉 이 책에서의 칸트의 근본적 목적은 단지 범주의 실재성을 증명(형이상학적 연역)하는 데 있는 것이 아니라 범주의 객관적 타당성을 정당화(초월적 연역)하는 데 있다. 그것은 칸트식으로 말해 순수이성비판의 목표가 범주의 **논리적(logisch)** 가능성뿐만 아니라 그것의 **실재적(real)** 가능성 또한 보여줌으로써 선험적 종합인식이 가능함을 확립하는 것이기 때문이며, 이를 통해 초월적 관념론의 목표인 “감성과 지성, 경험적인 것과 선험적인 것, 따라서 종합적인 것과 분석적인 것의 분명한 경계에도 불구하고, 모든 경험적인 것을 선험적인 체계 속에 통합”¹⁰⁶⁾하는 것이기 때문이다.

(2) 대상에 대한 선험적 앎의 정당화

칸트 이론철학의 출발점은 두 원천 테제이다. 인식이 가능하기 위해서는 (촉발되는 한에서 표상을 받아들이는 “수용성”의 기관인) **감성**과 (스스로 표상을 산출하는 “자발성”의 기관인) **지성**의 협력이 있어야 하지만, 이 둘

105) Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 4n4 참조.

106) 김재호, 「칸트 ‘초월적 관념론’(transzendentaler Idealismus)의 과거와 현재, 그리고 미래」, 『철학사상』 제39호(서울대학교 철학사상연구소, 2011), 110.

의 기능은 서로 교환될 수 없다. “지성은 직관할 수 없고 감성은 사고할 수 없다”(A51/B75). 따라서 감성에 주어지는 직관과 지성의 표상인 개념은 분리되어 있으며, 이 둘의 관계는 불연속적이다.

여기서 분명히 해야 할 것은 이러한 분리가 단지 두 기관의 기능적 구분에서 생겨나는 것이 아니라는 사실이다. 칸트에게 이 둘의 분리는 그의 초월적 전회와 관련된다. 전회에 따르면, 우리는 우리 인식의 선험적 형식에 따르는 것만을 알 수 있다. 우리에게 주어진 대상 즉 감성적 직관의 주어진 잡다는 이 형식에 의해 변형된다. 분리는 바로 이 변형의 결과이다.

이러한 그의 생각은 그가 로크와 라이프니츠를 한데 묶어 비판할 때 잘 드러난다. 칸트에 따르면, 로크는 “지성개념”을 “감성화”하는 반면, 라이프니츠는 “현상”을 “지성화”(A271/B327)한다. 경험론자인 로크는 우리가 “단지 감각에서 오는 것이 아닌 ‘근원적’이고 ‘선험적’인 몇몇 개념을 가지고 있음”을 부인하고 “우리의 모든 개념을 감각 경험에서 도출”할 수 있다고 가정함으로써 (이후 흄이 나아가는 길인) 존재에 대한 선험적 앎으로서의 형이상학에 대한 부인의 첫 걸음을 내딛는다. 반면, 합리론자인 라이프니츠는 “직관을 개념화할 수 없는 인식의 자립적 원천으로 간주하지 않음”으로써 “개념 분석”만으로도 대상의 본성과 현존재에 대한 필연적 주장에 충분하다고 주장한다. 즉 그는 감성적 직관과 무관하게 형이상학적 절차를 진행할 수 있다고 믿었다.¹⁰⁷⁾ 하지만 칸트에게 중요한 것은 이들의 차이가 아니다. 이들은 각기 다른 방향으로 나아갔다 해도, 근본적 차이를 가지는 두 표상인 감성적 직관과 개념의 근본적 차이를 부인하는 공통점을 가지고 있다. 이들에게 직관과 개념은 연속적이며, 이것들 간에는 정도의 차이가 있을 뿐이다.¹⁰⁸⁾

이들이 이처럼 두 표상을 연속적인 것으로 이해하게 된 것은 이들이 공통적으로 인식의 선험적 형식을 인정하지 않기 때문이다. 이들은 각기 다

107) 칸트는 형이상학이 가능하다고 주장한다는 점에서 로크와 다른 반면, 형이상학이 감성적 직관과 무관해서는 안 된다고 주장한다는 점에서 라이프니츠와 구별된다.

108) Sedgwick, “Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant,” 53-4, 56. Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, 57-8, Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 125-6, Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, 325-6의 유사한 지적들도 참조하라.

른 방식으로 나아가긴 하지만, 둘 다 이 형식을 부인하고 있는 그대로의 대상에 직접적으로 접근하고 있을 뿐이다. 따라서 이들에 대한 칸트의 비판은 이들의 철학이 사실상 초월적 실재론의 다른 형태들일 뿐이라는 것으로 이해될 수 있다.

그런데 두 원천 테제를 고려할 때, 초월적 연역은 어떤 난관에 봉착하는 것처럼 보인다. 범주는 “대상이 직관에 주어지는 조건”을 나타내는 것이 아니다. 따라서 우리 직관에 주어진 무규정적 대상인 현상은 “지성의 기능 없이도 직관에 주어질 수 있다”(A89-90/B122). 따라서 현상이 지성의 통일의 조건 혹은 종합의 규칙에 반드시 따라야 할 필연성은 없다. 그렇다면 현상이 지성의 조건과 일치하지 않을 수도 있는 상황에서 개념과 대상의 **필연적 연관**은 어떻게 정당화될 수 있을까? 두 원천 테제의 주장처럼, 직관과 개념이 근본적으로 분리되어 있다면, 이것들의 만남은 어떻게 가능할 수 있을까?

이 물음이 중요한 것은 이것이 바로 초월적 연역이 해결하고자 하는 과제이기 때문이다. 현상이 지성의 조건에 따르지 않는다면, 우리 지성의 범주는 “아무런 내용도 ... 없는” “공허한” 것이 될 것이다. 칸트는 여기서 원인 개념을 예로 들고 있다. 원인 개념은 우리 지성이 소유하고 있는 선험적 개념이다. 하지만 현상이 이 개념을 가지고 있는지는 “선험적으로 분명하지 않으며”(A90-1/B122-3), 이로써 원인 개념은 현상과 만나지 못하는 공허한 개념이 아닌가라는 물음이 제기될 수 있다. 왜냐하면 현상에서 지성의 통일의 조건에 맞는 것을 전혀 발견하지 못할 수도 있기 때문이다. 이처럼 선험적 개념이 존재한다 하더라도 직관과 개념이 근원적으로 이질적이라면, 개념을 직관에 적용되지 못할 것이며, 순수 개념은 공허한 것으로 남을 것이다.

바로 이 문제를 해결하는 것이 「초월적 연역」의 과제이다. 칸트는 「연역」에서 범주, 즉 경험에 필수적인 순수 개념들이 대상 인식의 선험적 조건임을 보여줌으로써 “감성과 사고의 선험적 규칙이 일치하지 않을 수 있는 가능성을 제거”하여 “인식적 공허함의 유령”으로부터 벗어나고자 한다.¹⁰⁹⁾

109) Allison, 같은 책, 160. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 102&n4도 참조하라. “인식적 공허함의 유령”과 관련된 칸트의 논의는 앞에서 언급한 자연의 체계적 통일과 관련된 그의 논의와 기본적인 문제의식에 있어 유사하다. 이것들이 각

하지만 이러한 일반적 목표를 감안하더라도 「초월적 연역」에서 이 목표가 어떻게 달성되는가는 분명하지 않다. 「연역」은 많은 칸트 연구자들이 인정하듯, 『순수이성비판』의 핵심에 해당하지만, 그 내용 및 서술상의 복잡함으로 인해 이 책에서 가장 난해한 부분으로 알려져 있으며,¹¹⁰⁾ 당연히도 많은 논쟁과 해석상의 쟁점들을 불러왔다. 그 중에서도 지금의 맥락에서¹¹¹⁾ 중요한 것은 디터 헨리히(Dieter Henrich)가 “2단계로 된 하나의 증명”¹¹²⁾이라고 정식화한 바 있는 B판 「연역」의 구조 문제이다. 이 문제는 다음과 같이 요약될 수 있다. 두 단계로 이루어진 B판 「연역」의 전반부 (§15-§21)와 후반부 (§22-§27)가 각각 초월적 연역의 과제와 관련하여 어떤 역할을 하는가?¹¹³⁾ 이 문제는 지성과 감성의 관계에 대한 칸트의 견해를 이해하는 데 중요하다. 필자는 이 두 부분이 하는 각각의 역할을 살펴보는

각 지성과 이성이라는 각기 다른 능력과 관련된다 할지라도, 이 논의들에 깔려있는 칸트의 공통된 문제의식은 다음과 같다. 사고가 ‘논리적’ 차원에서 합법칙적이라 해도 자연(의 대상)과 ‘실재적’ 혹은 ‘초월적’으로는 불일치할 수도 있다. 즉 사고의 합법칙성이 사고와 자연(의 대상)의 일치를 보장하지 못한다. 따라서 칸트는 「초월적 연역」에서 감성적 직관과 개념의 일치를 물자체가 아닌 (현상체로서의) 현상에 제한하고, 자연의 체계적 통일과 관련해서는 우리의 이성 사용을 규제적 기능에 제한하는 방식으로 이 문제를 해결하고자 한다.

110) 칸트는 A판을 낼 때 자신이 이 부분에 “가장 많은 노고”(Axvi)를 들였다고 말한 바 있다. 하지만 「연역」은 이후 B판에서 전면 수정된다.

111) 칸트에게 있어 지성과 감성의 관계에 대한 해명을 시도하는 지금의 맥락에서

112) Henrich, Dieter, “The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction,” Ralph C. S. Walker ed., *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford UP, 1982), 67-68.

113) 앨리슨은 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 160-2에서 이 문제를 다음과 같이 요약한다. 연역의 전반부는 “감성적 직관 일반의 대상에 대한 범주의 필연성”에 대한 정당화를 시도하며, 후반부는 “인간의 감성 및 그 대상에 대한 범주의 필연성”에 대한 정당화를 시도한다. 헨리히의 해석은 전반부에서 범주의 적용 대상이 되는 “감성적 직관 일반의 대상”과 후반부의 적용 대상인 “인간적 감성 및 그 대상”의 관계를 보편과 특수 관계로 간주하는 것이다. 그런데 헨리히의 주장처럼 이것들 간의 관계가 보편과 특수 관계에 불과하다면, 뒷부분의 논증이 너무 사소해진다. 따라서 이후의 해석자들이 해결해야 할 과제는 다음과 같이 정식화될 수 있다. 전반부의 감성적 조건 일반과 후반부의 인간의 감성적 조건을 단지 보편과 특수 관계로 봄으로써 후반부를 사소하게 만드는 해석으로부터 어떻게 벗어날 것인가? 전반부와 후반부 각각의 독자적 역할을 살리는 방식으로 연역 전체의 논변을 재구성하는 해석은 어떻게 가능한가? (B판 「연역」의 2단계 구성 문제에 대한 중요한 논평자들의 다양한 해석들을 비판적인 방식으로 폭넓게 검토한 것으로는 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 70n17을 참조하라.)

방식으로 이에 대한 칸트의 견해를 살펴볼 것이다. 여기서는 특히 후반부가 「연역」에서 하는 역할을 정확히 이해하는 것이 관건이 된다.

3-2. 초월적 상상력의 형상적 종합

(1) 전반부

먼저, 전반부의 논의를 정리해보자. 앞에서 언급한 것처럼, 「초월적 연역」의 목표는 우리 인식에 대한 범주의 필연성, 즉 우리 지성의 순수 개념들이 대상에 적용될 수 있음을 논증하는 것이다. 이를 논증하기 위해 칸트는 우리 지성에 의한 잡다의 “결합” 혹은 “종합”에 대한 논의에서 출발한다 (§15). 우리가 인식대상을 표상할 수 있기 위해서는 감성에 주어진 잡다를 통일할 수 있어야 하며, 이 작업은 우리 지성에 의해 수행된다. 칸트는 결합을 다시 “종합”이라 부르는데, 이때 종합은 “여러 표상들을 서로 덧붙이고 그 잡다함을 한 인식에서 파악하는 활동”(A77/B103)을 의미한다.

앞에서 살펴본 것처럼, 경험적 주체는 우리에게 주어진 것을 포착할 수는 있지만, 이것들의 동일성을 파악할 수는 없으며, 초월적인 것을 인정하지 않는 흠적 주체라면 이러한 종합을 수행할 수 없을 것이다. 따라서 대상을 표상하기 위해서는 경험할 수 없지만 경험을 가능하기 위해 필수적인 초월적 인식 주체가 있어야 한다. 칸트는 이 주체를 “근원적인 초월적 통각”이라 부른다. 감성적 잡다는 통각의 근원적인 종합적 통일에 의해서만 통일된다. 초월적 통각이 없다면, 우리에게 경험은 불가능하다.¹¹⁴⁾

이때 잡다에 대한 통각의 종합적 통일은 판단의 논리적 기능에 의해 이루어진다. 즉 “주어진 표상들의 잡다를 통각 일반 아래로 보내는 지성의 [이] 작용은 판단들의 논리적 기능이다.” (§20) 이를 이해하기 위해서는 칸트의 판단 개념에 대한 앞서의 논의를 상기해볼 필요가 있다. 칸트는 판단을 종속과 포섭의 이중적 과정으로 이해한다. ‘물체는 연장적이다.’라는 판단은 직관 a, b, c를 종합하여 통일하는 우리 지성의 활동의 결과이다. 이때 이 판단을 이끌어가는 것은 ‘연장적임’이라는 개념이며, 이 개념은 우리

114) 이를 칸트는 다음과 같은 유명한 선언을 통해 표현한다. ‘나는 사고한다’는 나의 모든 표상에 수반되는 것이 가능할 수 있어야 한다. (§16)

로 하여금 어떤 것을 물체로 취급할 수 있도록 해주는 규칙으로 기능한다. 이 징표 소유 유무에 따라 어떤 것은 물체가 되고, 어떤 것은 물체가 되지 못한다. 이처럼 통각의 종합적 통일은 무작위적인 것이 아니라 규칙에 따라 이루어진다. 통각의 종합적 통일의 결과인 대상 표상은 이러한 규칙에 따른 잡다의 통일의 결과이다. 그런데 경험적 개념이 형성되는 과정에서 작용하는 이 규칙은 선험적 개념들을 전제한다. 통각의 통일의 형식으로 우리 안에 내장된 이 개념들이 바로 최상위의 순수 규칙으로서의 범주이다. 따라서 대상을 표상하기 위해서는 반드시 잡다가 범주에 따라 통일되어야 한다.

지금까지의 논의를 정리하면, 다음과 같다. 통각의 종합적 통일은 우리 인식의 객관적 조건, 즉 직관을 객체화하기 위한 조건이다. 이러한 통일은 판단 활동에 의해 산출된다. 중요한 것은 종속과 포섭의 이중적 과정으로서의 판단이 범주 도입의 기초가 된다는 것이다. 판단은 통각과 범주를 연결하고, 범주와 경험을 연결한다. 따라서 직관의 잡다가 경험대상이 되기 위해서는 범주 아래 놓여야 한다. 이제 칸트는 지금까지의 연역의 결과를 토대로 다음과 같은 결론을 내린다. “주어진 직관의 잡다는 반드시 범주에 따라야 한다.” (§20) 대상 표상이 가능하기 위해서는 범주가 잡다에 적용되어야 한다. 이로써 범주의 객관적 타당성은 입증된다.

이런 식으로 「연역」의 전반부는 주어진 직관의 잡다가 필연적으로 범주 아래 놓이게 되며, 따라서 우리의 논변적 지성이 경험대상과 필연적으로 관계함을 보여준다. 지성의 “실재적 사용” 내지 “객관화 기능”을 해명하는 이러한 결과는 선험적 개념의 실재성을 정당화할 뿐인 형이상학적 연역의 결과를 넘어선다.¹¹⁵⁾ 이로써 앞서 언급한 연역의 목표에 도달한 것처럼 보인다. 그러나 연역은 아직 끝나지 않았으며, 이제 전반부가 끝났을 뿐이다. 심지어 “칸트는 연역은 이제 시작일 뿐이라고 말한다.”¹¹⁶⁾ 아직 연역의 과제가 완수된 것이 아니라면, 지금까지의 논증은 무엇이고, 아직 해결되지 않은 과제는 무엇인가?

문제는 다음과 같다. 경험대상이 되기 위해 잡다가 반드시 범주 아래 놓

115) Allison, 앞의 책, 177-8.

116) Pippin, *Hegel's Idealism*, 28. “그러므로 위의 명제에서 순수 지성개념의 연역은 그 발단이 마련되었다.” (§21. 강조는 인용자)

여야 함을 논리적으로 증명하여 이제 “범주가 표상할 수 있는 모든 대상…에 타당하다”고 주장할 수 있다 하더라도, “주체가 대상을 표상할 수 있기 위한 필수적인 조건”인 “이 제약은 … 그저 직관에 주어져 있는 대상과 꼭 관련될 필요는 없다.” 앞에서 언급한 것처럼, 현상은 지성의 통일의 조건 혹은 종합의 규칙을 전혀 따르지 않을 수도 있으며, 따라서 연역의 전반부에서 이루어진 “[대상에 대한-인용자] 표상가능성의 주관적 조건에 대한 논리적 분석”만으로는 이 조건의 “주관적 필수불가결성”을 보여주었을 뿐 아직 직관과 개념의 필연적 연관을 정당화한 것이 아니다.¹¹⁷⁾ 전반부는 대상 표상을 위해서는 규칙 지배적 통일이 있어야 하며, 이를 위해서는 잡다가 범주를 따라야 한다는 것을 논증했을 뿐 아직 시공간 형식 아래 주어진 현상이 범주와 필연적으로 연관됨은 보여주지 못했다. 다시 말해 롱그네스의 말처럼, 연역의 전반부는 “지성의 논리논변적(logicodiscursive) 기능”¹¹⁸⁾ 즉 “[경험]대상을 산출하는 데 논변적 형식이 하는 역할”¹¹⁹⁾에 대한 해명에는 성공했지만, 그렇다 하더라도 시공간 형식 아래 주어진 대상인 현상이 반드시 이 범주를 따른다는 주장에 대한 증명은 여전히 과제로 남아있다. 연역은 아직 “인식적 공허함의 유령”을 내쫓지 못했다. 이 과제를 해결하는 것이 후반부의 역할이다. 후반부는 시공간에 관한 「초월적 감성학」의 논의를 「연역」 전반부 논변의 결과에 따라 재평가함으로써¹²⁰⁾ “판단이 가능하기 위한 전제로서의 감성적 종합의 역할”¹²¹⁾을 고찰한다.¹²²⁾

117) Pippin, *Hegel's Idealism*, 27.

118) Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 70n17.

119) 같은 책, 110n14.

120) 같은 책, 70n17.

121) 같은 책, 110n14.

122) 이로써 전반부는 감성적 직관 일반을 다루며, 후반부는 인간의 감성을 다룬다는 칸트의 주장에 대해서도 적절한 해석이 가능하다. 전자와 후자의 논의는 인간의 구체적인 감성적 조건인 시공간의 고려 유무에 따라 구별된다. 다시 말해, 전자는 감성형식인 시공간을 도외시한 채 범주와 감성적 직관의 관계를 다루며, 후자는 범주와 시공간을 고려한 대상의 관계를 다룬다.

전반부를 “대상에 대한 사고 즉 판단에서 범주가 하는 역할”과, 후반부를 “지각과 경험에서 범주가 하는 역할”과 관련시키는 앨리슨의 해석 또한 롱그네스의 해석과 근본적으로 동일하다. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 162n11. 하지만 이러한 앨리슨의 견해는 롱그네스 등의 비판을 수용하여 수정된 견해이다. 앨리슨은 애초에 Objekt와 Gegenstand를 구별하여 이것들을 각각 전반부와 후반

(2) 후반부

「초월적 감성학」의 서술에 따르면, 우리의 감성은 “수용성”이며, 감성적 직관은 지성과 무관하게 우리에게 주어진다. 그런데 칸트는 이제 「연역」 후반부에서 「감성학」의 논의에 대한 수정을 시도한다. 이러한 수정이 가장 두드러지게 나타난 곳은 §24와 §26이다. 특히 주목을 요하는 곳은 §26 B160의 각주이다.

이 통일[감성적 직관의 통일-인용자]을 나는 감성학에서 한낱 감성에 속하는 것으로 간주했는데, 그것은 이 통일이, 비록 감관에 속하지 않을 뿐더러 ... 모든 공간·시간 개념들을 비로소 가능하게 하는 종합을 전제하는 것이기는 하지만, 모든 개념에 선행하는 것임을 강조하기 위해서였다. 이 통일에 의해 (지성이 감성을 규정함으로써) 공간이나 시간은 비로소 직관으로 주어지므로 ...

여기서 칸트는 “지성이 감성을 규정”한다고 말한다. 바로 이 구절이 감성과 지성의 관계에 대한 새로운 이해를 제공하는 열쇠가 된다. 이 구절의 의미를 이해하기 위해 먼저 감성적 직관의 통일이 “감관에 속하지 않은 ... 종합”을 전제한다는 칸트의 주장에 대해 살펴보자. 지금의 종합은 직관과 개념의 결합을 의미하는, 그래서 인식대상을 산출하는 종합일 수 없다. 왜냐하면 그것은 감성적 직관이 “전제”하는 종합이기 때문이다. 이 종합은 무엇을 말하는 것인가? A판 「연역」에는 이와 관련된 칸트의 생각이 보다 분명하게 나타나 있다. 그는 이른바 “세 겹의 종합” 중 첫 번째 종합인 “포착의 종합”에 대해 다음과 같이 주장한다.

직관의 통일이 (공간 표상에서처럼) 이 잡다로부터 생겨나기 위해서는, 먼저 그 잡다를 일별(Durchlaufen)하고, 나아가 그것을 총괄(Zusammennehmung)해야 한다. 이 활동을 나는 포착의 종합이라고

부를 해석하는 핵심으로 간주하는 견해를 제출했으나, 이후 자신의 견해를 수정한다. 롱그네스의 비판과 앨리슨의 수정 과정에 대해서는 Longuenesse, 앞의 책, 70n17과 Allison, 같은 곳을 참조하라.

부른다. (A99)

여기서 칸트는 감각의 잡다를 주어진 것으로 간주하는 경험론자들과 달리, 우리 직관의 잡다를 종합의 결과로 간주하고 있다. 잡다가 가능하기 위해서는 이를 가능하게 하는 감각 내지 인상의 능동적 구별이 먼저 있어야 한다. 이 능동적 구별 활동이 바로 포착의 종합이다.¹²³⁾ 필자가 보기에 앞서 인용한 B판 「연역」 §26의 각주에 나오는 칸트의 종합은 바로 이 A판의 ‘포착의 종합’을 말한다. 그는 감성적 직관이 종합을 전제한다고 말함으로써 직관 자체가 이미 능동적 구별 활동을 전제함을 주장한다. 따라서 칸트의 의도는 직관이 직관으로 성립하기 위해서는 이미 일종의 **전(前)개념적** 종합이 있어야 한다는 것이다. 따라서 직관은 그 자체로 이미 개념과 무관한 것이라 할 수 없다. 감성적 직관은 무질서한 것이 아니라 개념화를 통해 정돈되기 이전에도 이미 일종의 종합적 통일이다.¹²⁴⁾

나아가, 칸트는 앞서 인용한 B판 「연역」 같은 곳에서 이러한 종합에 의해 “공간·시간 개념들이 비로소 가능”해진다고 주장한다. 이 말은 어떻게 해석되어야 하는가? 이와 관련된 칸트의 생각 역시 A판 「연역」의 같은 곳에 보다 분명하게 나타난다. 칸트는 앞서 인용된 A판 「연역」 바로 앞 구절에서 다음과 같이 말한다.

모든 직관은 마음이 인상들의 잇따름 안에서 시간을 구별해내는 한에서만 잡다로 표상될 수 있는 잡다를 자기 안에 포함한다. (A99)

123) Longuenesse, 같은 책, 36-7 참조. “감성형식에 수용된 직관의 잡다는 수용성에 종합 활동이 추가될 때에만 잡다‘로서’ 지각될 수 있다.” (Longuenesse, 같은 책, 37)

124) 앨리슨은 감성적 직관의 이러한 특징을 “원초적 정돈 가능성”(original orderability)이라 부른다. 이는 개념화에 의한 감성적 자료의 가공을 의미하는 “실제적 정돈”(actual ordering)과 구별되며, 그것에 선행한다. 앨리슨에 따르면, “실제적 정돈뿐만 아니라 [이] 원초적 정돈 가능성 또한 인식 주체의 기여”라는 것이 칸트의 견해이다. Allison, 앞의 책, 14-5 참조. Pippin, *Hegel's Idealism*, 27의 다음 논의도 참조하라. 피핀에 따르면 칸트는 여기서 “직관과 지성의 엄격한 구별을 취소”하고 있으며, “모든 직관된 통일은 ‘종합을 전제’하며, 이미 종합의 범주적 규칙에 따르지 않으면 경험 안의 그 어떤 것도 직관의 조건에 따를 수 없다”고 주장하고 있다.

칸트는 여기서 잡다를 종합하는 활동이 가능하기 위해서는 먼저 시간이 구별되어야 한다고 주장한다. 이는 시간이 “잡다를 포착하는 바로 그 활동에 의해 산출”¹²⁵⁾됨을 의미한다. 이는 공간의 경우에도 동일하다. 칸트는 앞서 인용된 구절에서 “공간표상에서처럼”이라는 언급을 덧붙임으로써 포착의 종합이 (예컨대 나무나 집과 같은) 경험적 직관뿐만 아니라 순전한 공간적 형식 또한 통일한다는 생각을 보여준다.¹²⁶⁾ 이처럼 칸트는 감성형식인 시공간 자체가 종합의 산물이라고 주장한다. 다시 말해, 감성적 직관이 종합에 의해 산출될 때, 우리의 감성형식인 시공간 역시 함께 산출되는 것이다.

이제 “지성이 감성을 규정”한다는 칸트의 주장을 해석해보자. 지금까지의 논의를 고려할 때, 여기서 칸트가 말하는 “규정”은 직관과 개념의 결합을 통해 경험대상을 산출하는 활동이 아니라 감성적 직관의 통일을 산출하는 활동을 의미하며, 사실상 앞에서 언급한 전개념적 종합에 해당한다. 이러한 종합은 어떤 방식으로 이루어지는가? 이 종합을 수행하는 곳은 초월적(혹은 생산적) 상상력이다. 초월적 상상력은 경험적(혹은 재생적) 상상력과 달리 직관을 가능하게 하기 위한 “형상적 종합”의 기능을 수행한다. 그런데 형상적 종합을 담당하는 기관이 우리 지성과 따로 있는 것이 아니다. 초월적 상상력은 감성에 작용하는 초월적 통각의 다른 이름일 뿐이다. 달리 말하면, 통각은 이중적 방식으로 기능한다. 통각의 초월적 통일은 개념의 통일의 원천일 뿐만 아니라 직관의 통일의 원천이기도 하다. 후자와 관련될 때 통각은 초월적 상상력이라는 이름으로 명명된다.¹²⁷⁾ 따라서 통각은 상상력의 형태로 개념 이전에 감성을 미리 규정한다. 따라서 아직 개념화되지 않은 감성적 직관은 초월적 상상력에 의한 전개념적 종합의 산물이다.¹²⁸⁾

“지성이 감성을 규정”한다는 칸트의 주장은 이러한 맥락에서 이해되어야 한다. 여기서 “지성”은 앞에서 말한 초월적 통각(및 초월적 상상력)에 해당

125) Longuenesse, 앞의 책, 37.

126) 같은 책, 37-8 참조.

127) 반면, 전자와 관련될 때 초월적 통각은 통각의 분석적 통일 즉 모든 일반 개념에 수반되는 의식의 통일이 된다.

128) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 186 참조. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 109 이하의 논의도 참조하라.

한다.¹²⁹⁾ 지성은 자신에게 보내진 감성적 직관을 개념과 결합하는 활동 이외에도 그 이전에 이미 감성을 규정하는 활동을 수행한다고 할 수 있다. 따라서 지성은 첫째, 감성의 잡다를 직관의 통일로 종합하고, 둘째, 이렇게 종합된 직관을 개념과 결합하여 인식대상을 산출하는 이중적 방식으로 기능한다.

롱그네스의 주장에 따르면, 이 두 과정에는 이미 범주가 개입한다. 다시 말해, 범주는 두 가지 층위에서 작용한다. 범주는 한편으로 “상상력의 감성적 종합을 인도하는 판단의 논리적 기능”으로서 “반성 이전의 방식으로”(pre-reflectively) 작용하며, 다른 한편 “경험의 객관타당한 판단 안에서 객체를 포섭하는 개념”으로서 “반성 이후의 방식으로”(post-reflectively) 작용한다.¹³⁰⁾ 우리가 보통 생각하는 범주의 기능은 후자이다. 하지만 롱그네스는 자신의 주저인 『칸트와 판단하는 능력』(*Kant and the Capacity to Judge*)에서 칸트의 글에 나타난 범주의 또 다른 기능을 읽어내는데, 그것이 바로 전자이다. 범주는 초월적 상상력이 감성적 직관을 종합할 때 이미 암암리에 이 종합에 개입한다.¹³¹⁾

이처럼 개념화되기 이전의 감성적 직관이 이미 지성에 의해(더 정확히 말하면, 암묵적인 범주의 인도 아래 초월적 상상력의 형태로 나타난 초월적 통각에 의해) 규정된다면, 직관과 개념은 둘 다 초월적 통각의 규정을 받는 것이라고 할 수 있다. 직관과 개념의 “필연적 연관”은 바로 이 동일한 방식의 규정으로 인해 가능해진다. 감성적 직관이 선험적 개념과 일치할 수 있는 이유는 감성적 직관 자체가 그저 주어진 것이 아니라 우리 지성 내지 통각의 전개념적 종합에 의해 산출되기 때문이다. 직관이 통각의 초월적 통일에 의해 개념화되기 이전에 이미 범주의 안내를 받아 일종의 종합을 이루고 있다고 한다면, 개념과 직관이 결합하여 대상을 산출하는 것은 문제가 되지 않을 것이다. 직관과 개념이 통일되기 위해서는 직관이

129) 칸트에게 통각의 종합적 통일은 모든 지성사용과 관련된 “최고 지점”이며 “지성 자체”이다. B133n.

130) Allison, *Kant's Theory of Taste*, 16. 앨리슨은 여기서 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 244와 252-3에 나타난 롱그네스의 논의를 해설하고 있다.

131) 후자의 경우, 범주는 충분히 전개된 방식으로(full-fledged) 작용한다. Allison, 같은 책, 17.

개념화되기 이전에 이미 지성(혹은 통각 혹은 상상력)에 의해 생산된 것이 되어야 한다. 대상 표상의 가능성, 즉 범주가 직관을 인식대상과 관계시킬 수 있는 가능성은 바로 여기서 생겨나며, 이로써 범주의 객관적 타당성이라는 초월적 연역의 목표도 달성된다.

칸트는 지성이 감성을 규정한다는 주장을 통해 「초월적 연역」의 목표인 범주의 객관적 타당성을 정당화한다. 그는 감성적 직관이 개념과 결합하기 이전에 이미 지성에 의해 종합된 것으로 간주함으로써 이 정당화에 필수적인 직관과 개념의 필연적 연관을 산출한다. 그런데 이로써 「초월적 감성학」과 「초월적 연역」 사이에는 일정한 긴장이 생겨나는 것처럼 보인다. 「감성학」에 따르면, 개념의 주관적 능력인 지성은 자발성인 반면, 직관의 주관적 능력인 감성은 수용성이다. 따라서 「감성학」에 따르면 감성적 직관은 지성과 무관하게 그저 우리에게 주어지는 것처럼 보인다. 하지만 「연역」의 서술에 따르면, 감성과 지성은 그 자체로 각각 수용성과 자발성에 대응하지 않는다. 칸트는 우리의 감성이 직관형식을 가지고 있기에 주어진 것을 있는 그대로 수용하는 것은 불가능하다고 생각한다. 감성은 한편으로 수용적이지만 다른 한편 생산적이다. 「연역」에 따르면 감성의 내용은 주어지는 것이지만, 그 형식은 만들어지는 것이며, 나아가 포착된 감성적 직관의 통일은 상상력에 의해 종합된 것이다.

두 원천 테제에 나타난 애초의 칸트의 구상은 직관과 개념이 근본적으로 다른 역할을 한다는 것이었다. 하지만 「연역」의 결과에 따르면 지성은 감성을 내적으로 규정하며, 개념화되기 이전에도 직관은 이미 개념에 의해 생산된 것이다. 하지만 이 결과로 인해 이제 두 원천 테제가 문제가 된다.¹³²⁾ 지성이 이미 감성을 내적으로 규정하고 있다면, 애초에 근본적으로 분리된 것처럼 여겨졌던 직관과 개념, 감성과 지성의 경계는 결정적으로 모호해진다. 이 둘은 흔히 이해되는 것과는 달리 선명하게 분리되지 않는다. 피핀에 따르면, 이는 두 원천 테제에 대한 실질적 수정에 해당한다.

132) 이 문제에 대한 자세한 해명으로는 Sedgwick, 앞의 책, 4장 참조.

2장 “앎의 제한”에 대한 헤겔의 극복

앞의 1장 1.에서 살펴본 것처럼, 칸트의 초월적 전회는 형이상학이 우리 인식이 대상을 따르는 것이 아니라 대상이 우리 인식을 따른다는 가정에 기초해야 한다는 주장이며, 이는 존재에 대한 선험적 앎을 추구하는 형이상학의 위기에 대한 그의 답변이었다. 이러한 전회의 중심에는 선험적 입법 개념이 있으며, 이러한 입법을 통해 세워지는 법칙은 외부에서 오는 것이 아니라 우리 이성 자체에서 유래하는 것이다. 이는 우리 이성의 대상 인식이 자신의 고유한 형식에 따라 이루어지게 됨을 의미한다. 칸트는 우리 이성의 대상 인식이 자신이 만든 고유한 형식에 따라 이루어질 수밖에 없다면, 우리가 알 수 있는 것은 오직 “우리가 대상에 놓은 것”(Bxviii), 즉 우리 자신이 선험적으로 확립한 인식의 형식적 조건에 따르는 것뿐일 것이라고 주장한다. 다시 말해, 우리는 우리 인식의 필요조건인 선험적 형식에 따라 우리에게 나타나는 대상만을 알 수 있을 뿐 이러한 형식과 무관하게 있는 그대로 고찰되는 대상, 즉 물자체에 대해서는 아무것도 알 수 없다. 칸트가 보기에, “앎의 제한”이 초월적 전회의 필연적 귀결이 되는 것은 바로 이 때문이다.

헤겔은 칸트 이후의 다른 독일철학자들과 마찬가지로 칸트가 주장한 “앎의 제한”을 극복하고 사고와 존재의 일치를 회복하고자 했다. 하지만 그가 동시대 다른 철학자들과 다른 점이 있다면, 이와 같은 시도가 칸트의 전회를 부인하는 방식으로 이루어져서는 안 된다는 생각에 철저했다는 점이다(Enz I §41z1 참조). 헤겔의 형이상학 기획은 언제나 초월적 전회의 수용을 전제로 한 것이었으며, 그가 칸트에 대한 많은 비판적 언급을 남겼다 하더라도 그는 칸트의 초월적 전회 자체를 비판한 적은 없었다. 그의 철학적 시도가 시기별로 다르게 이루어졌다고 해도, 또 그가 어떤 방식으로 칸트를 비판하든 간에, 그는 언제나 칸트의 전회를 돌이킬 수 없는 “근대 독일 철학의 토대이자 출발점”(WL I 59, 각주)으로 간주했다. 따라서 칸트 철학에 대한 응답으로서의 헤겔의 형이상학적 기획은 초월적 전회를 수용하면서도 칸트가 주장하는 “앎의 제한”은 비판한다고 하는 칸트 철학에 대한 이중적 태도로 구체화될 수 있다.

헤겔은 칸트와 달리 “앎의 제한”을 초월적 전회의 필연적 귀결로 생각하

지 않는다. 우리는 초월적 전회를 받아들이면서도 앎의 제한을 넘어설 수 있다. 그렇다면, 이는 구체적으로 어떻게 가능한가? 칸트가 주장한 앎의 제한을 넘어 우리는 어떻게 다시 사고와 존재의 일치에 도달할 수 있는가? 이에 대한 헤겔의 구체적 방안이 언제나 동일한 것은 아니었으며, 『정신현상학』을 기점으로 큰 변화를 겪게 된다.

이에 대한 청년기 헤겔의 구상은 『믿음과 지식』에 나오는 관념론 기획에 요약적으로 제시되어 있다. 여기서 그의 논의의 출발점은 “선형적 종합 판단은 어떻게 가능한가?”라는 칸트의 물음이다. 이 질문에 대한 칸트 자신의 답변은 앞의 I.3에서 살펴본 바 있다. 칸트는 B판 「초월적 연역」 후반부에서 두 원천 테제로 인한 분리를 어떻게 극복할 수 있는가에 대한 답변을 제시한다. 칸트의 답변은 초월적 통각과 초월적 상상력의 동일성에 대한 자신의 구상에 의존한다. 헤겔은 이러한 칸트의 구상이 이미 사고와 존재의 “절대적 동일성”을 표현하고 있으며, 칸트가 주장한 앎의 제한을 넘어설 수 있는 단초를 포함하고 있는 것으로 해석한다. 하지만 청년기의 이 방안은 만족스러운 결과를 가져다주지 못한다. 청년기 헤겔은 인식론적 동일성과 존재론적 동일성의 연속성에 기초함으로써 사실상 사고규정과 존재규정 사이의 간극을 부인하는 한계를 가진다.

헤겔은 『정신현상학』 이후 이러한 초기의 관념론 기획을 포기하고 새로운 방향을 모색하는데, 이후의 형이상학 기획은 사고규정과 존재규정 사이의 간극을 인정하면서도 이 간극을 넘어서기 위해 사고의 규범성을 강조하는 방향으로 나아간다. 필자가 보기에 이와 같은 헤겔의 기획이 가장 잘 나타나 있는 곳은 헤겔의 의식 개념이다. 헤겔은 『정신현상학』 「서론」에서 의식의 제약성과 무제약성을 동시에 주장한다. 필자는 바로 이 의식의 이중성을 해명함으로써 헤겔이 어떻게 초월적 전회로 인한 사고와 존재의 분리를 인정하면서도 사고와 존재의 일치를 이룰 수 있다고 생각하는지를 보여주고자 한다.

나아가, 『대논리학』 「본질논리학」에 나오는 헤겔의 모순이론은 사고규정의 관점에서 헤겔의 생각이 칸트의 생각과 어떻게 달라지는지를 보여준다. 헤겔의 모순이론은 『순수이성비판』 「반성개념의 모호성」에 나타난 칸트의 라이프니츠 비판을 전제로 한다. 칸트는 이곳에서 라이프니츠가 사고규정을 존재규정에 적용한 것을 비판하며, 두 규정을 구별하는 “초월적 반성”

을 철학자의 “의무”로 간주한다. 헤겔은 이러한 칸트의 라이프니츠 비판에 동의하지만, 전회 이후 두 규정이 이처럼 분리된다 해도 칸트의 생각과 달리 사고가 존재와 관계할 수 있다고 주장한다.

필자는 2장의 첫 부분에서 먼저 『믿음과 지식』에 나타난 청년기 헤겔의 관념론 기획이 어떻게 칸트 철학을 넘어서고자 하면서도 불만족스러운 결과를 낳게 되는지를 보여줄 것이다. 그런 다음, 필자는 두 번째 부분에서 헤겔의 의식 개념에 대한 해명을 통해 성숙한 시기의 헤겔이 어떻게 자신의 청년기 기획과 구별되는 방식으로 칸트를 비판적으로 극복하는지를 보여줄 것이다. 마지막으로, 필자는 헤겔의 모순이론을 검토함으로써 헤겔이 어떻게 사고규정과 존재규정이 전회로 인해 분리됨에도 불구하고 다시 관계를 맺을 수 있다고 주장하는지를 살펴볼 것이다.

1. 『믿음과 지식』의 관념론 기획

1-1. 『믿음과 지식』에 나타난 존재와 사고의 일치

(1) “선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?”라는 물음에 대한 헤겔의 해석

헤겔은 칸트가 주장한 앎의 제한을 넘어 있는 그대로의 세계에 대한 형이상학을 추구했지만, 이러한 그의 시도는 언제나 칸트적 전회의 수용을 전제로 한 것이었다. 『믿음과 지식』에 나타난 청년기 헤겔의 관념론 기획 역시 칸트적 전회를 받아들이고 있다. 이는 그가 “선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?”라는 칸트의 물음에서 논의를 시작하고 있는 데서 잘 드러난다.

칸트 철학은 참된 이성 관념을 “선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?”라는 정식으로 표현한다. (GW304)

여기서 헤겔이 말하는 “참된 이성 관념”이 무엇을 의미하는지의 문제를 잠시 논외로 하고, 헤겔이 칸트의 물음을 어떻게 이해하는지에 집중해보

자. 헤겔은 이러한 칸트의 물음에 대한 자신만의 독특한 정식화를 제안한다.

선험적 종합판단은 어떻게 가능한가? 이 문제는 오직 특수로서 존재를 형식으로 하는 주어와, 보편으로서 사고를 형식으로 하는 술어, 다시 말해 이 [두] 이질적인 것들이 종합판단에서 선험적으로, 즉 절대적으로 동일하다는 관념을 표현한다. (GW 304)

종합판단에 대한 이러한 헤겔의 규정방식은 쉽게 이해하기 힘들다. 칸트에 따르면, 분석판단이든 종합판단이든 판단의 주어와 술어는 각각 정언판단 “X는 Y이다”의 X와 Y를 말한다. 이것들은 모두 개념이며, 개념은 언제나 “여러 대상에 공통적인 것의 표상”인 “보편”이다.¹³³⁾ 하지만 헤겔은 여기서 종합판단의 주어와 술어를 각각 “특수”와 “보편,” 나아가 “존재”와 “사고”로 규정하고 있으며, 이것들이 정언판단의 두 개념인 X와 Y를 가리키지 않음은 분명하다. 헤겔의 이러한 규정은 종합판단에 대한 정당한 정식화라고 할 수 있는가?

여기서 유의해야 할 것은 헤겔이 말하는 종합판단이 경험적 종합판단이 아닌 **선험적** 종합판단이라는 점이다. 경험적 차원에서 종합판단은 술어가 주어 안에 포함되지 않는 판단을 말하며, 이는 술어가 주어 안에 포함되는 분석판단과 구별된다(KrV A6-8/B10-2). 하지만 경험적 종합판단에 대한 이러한 규정은 선험적 종합판단에 그대로 적용될 수 없다. 선험적 종합판단의 의미를 분명히 하기 위해서는 칸트가 왜 선험적 종합판단의 가능성에 대한 물음을 제기하게 되었는가의 문제를 생각해 보아야 한다.

1장에서 살펴본 것처럼, 선험적 종합판단이란 형이상학이 추구해온 앎의 형태인 존재에 대한 선험적 앎, 다시 말해 경험과 무관한 방식으로 추구되는 존재에 대한 필연적이고 보편적인 앎을 칸트가 다르게 명명한 것일 뿐이다. 그런데, 존재론으로서의 형이상학은 애초부터 범주이론과 밀접하게 관련되어 있었다. 범주이론의 창시자인 아리스토텔레스의 말처럼, 범주는 “존재하는 것들이 존재한다는 그 사실 때문에 가지게 되는 성질들”¹³⁴⁾을

133) Kant, Immanuel, *Jäsche Logik* §1, AA Bd. 9, 91. 자세한 논의는 본 논문 1장 2-2. (1)을 참조하라.

의미하며, 아리스토텔레스의 범주이론은 바로 이러한 존재자의 술어들을 유형별로 분류하고자 했다. 다시 말해, 아리스토텔레스는 존재자의 술어로 상정된 우리의 **사고**규정을 검토함으로써 존재 자체가 가진 성질들, 즉 **존재**규정을 알 수 있다고 생각했던 것이다. 전통적 존재론의 기획은 바로 전자를 검토함으로써 후자를 알고자 하는 것이었다.

그런데 이러한 전통적 존재론의 기획에는 우리의 사고규정이 존재규정, 즉 대상의 존재방식을 반영하고 있다는 전제가 숨어있다. 칸트의 전회가 진정으로 문제제기하고자 하는 것은 바로 이 전제이다. 아리스토텔레스를 비롯한 이전의 형이상학자들이 사고규정 그 자체를 존재규정으로 간주한 반면(사고규정=존재규정), 칸트는 사고규정과 존재규정의 이러한 일치는 자명하지 않으며 이것 자체가 검토대상이 되어야 한다고 주장한다. 칸트가 보기에 사고규정, 즉 범주는 대상의 존재방식과 무관하다. 왜냐하면 그것은 대상을 사고하기 위한 우리 지성의 형식일 뿐이기 때문이다. 아리스토텔레스와 달리, 칸트가 범주를 순수 지성개념으로 간주하는 것 또한 이 때문이다. 이제 존재와 사고의 관계에 대한 전통적인 가정은 더 이상 유지될 수 없으며, 우리의 사고규정과 존재규정은 서로 분리된다.

선험적 종합판단의 가능성에 대한 칸트의 물음의 의의는 바로 여기에 있다. 앞서서도 말한 것처럼, 형이상학을 선험적 종합판단으로 규정한 것 자체는 그다지 새로운 것이 없다. 이 규정 자체는 전통적으로 형이상학이 추구해온 앎의 형태를 재기술한 것에 불과하다. 칸트의 진정한 독창성은 이전까지 전혀 문제가 되지 않은 채 당연한 것으로 받아들여진 이 앎의 가능성을 문제 삼는다는 데 있다. 칸트의 문제제기로 인해 이제 형이상학의 가능성 자체가 문제로 등장하게 된다. 존재론으로서의 형이상학은 과연 성립 가능한 것인가? 가능하다면, 그것은 어떻게 가능한가? 이 물음에 답하기 위해서는 사고규정이 대상의 존재방식과 어떤 관계를 맺고 있는지를 해명해야 한다.

선험적 종합판단에 대한 헤겔의 정식은 이러한 맥락을 염두에 둘 때 이해될 수 있다. 중요한 것은 여기서 판단을 일반적 의미의 판단으로 이해하지 않는 것이다. 판단은 분리된 두 항의 연결 혹은 결합을 의미하지만, 선

134) 아리스토텔레스, 『형이상학』(조대호 옮김, 길, 2017), 1003a21-2.

험적 종합판단에서 연결되어야 할 두 항은 경험적 종합판단(나아가 경험적 판단 일반)에서처럼 두 개의 개념(“X는 Y이다”의 X와 Y)이 아니라 존재와 사고, 더 정확히 말하면 존재규정과 사고규정이다. 헤겔이 경험적 종합판단(나아가 경험적 판단 일반)의 경우와 달리 선험적 종합판단의 주어와 술어를 각각 “특수”와 “보편,” “존재”와 “사고”라는 두 “이질적인 것”으로 이해해야 한다고 주장하는 것은 바로 이 때문이다.¹³⁵⁾ 따라서 선험적 종합판단의 가능성에 대한 물음은 결국 이 판단의 주어와 술어의 동일성, 다시 말해 존재와 사고의 일치 가능성, 더 정확히 말하면 존재규정 즉 대상의 존재방식과 우리의 사고규정의 일치 가능성에 대한 물음을 의미하게 된다.

그런데 헤겔은 이 물음이 단지 이러한 일치 가능성에 대한 물음에 그치는 것이 아니라 이질적인 두 항의 “절대적 동일성”을 표현하고 있다고 주장한다. 앞서 인용된 구절에 나타난 것처럼, 헤겔이 칸트의 물음을 “참된 이성 관념”으로 간주한 이유도 여기에 있다. 헤겔에게 이성은 “이와 같은 [두] 이질적인 것들의 … 동일성일 뿐”(GW 304)이다. 다시 말해 이성은 오직 “보편”과 관계하는 것도 오직 “특수”와 관계하는 것도 아닌(칸트의 용어를 빌리면, 논리적인[logisch] 것도 실재적인[real] 것도 아닌) 이 둘의 종합 혹은 통일을 의미한다. 그렇다면, 칸트의 물음, 더 정확히 말하면 이 물음에 대한 칸트의 답변은 어떤 의미에서 이와 같은 절대적 동일성 혹은 참된 이성적 인식을 표현한다고 할 수 있는가?

(2) 『믿음과 지식』에 나타난 존재와 사고의 일치 혹은 “절대적 동일성”

앞에서 해명한 것처럼, 헤겔에 따르면 선험적 종합판단의 가능성을 묻는 것은 존재와 사고의 동일성 내지 일치의 가능성에 대한 물음과 동일하다. 그렇다면, 선험적 종합판단, 즉 존재와 사고라는 두 “이질적인 것들”의 동일성은 어떻게 가능한가? 이 물음에 대한 칸트 자신의 답변은 잘 알려져 있다. 칸트는 경험가능성의 필요조건인 우리 인식의 선험적 형식에 따라 우리에게 나타나는 대상인 현상과, 이러한 선험적 형식과 무관하게 “있는

135) 여기서 우리는 판단에 대한 헤겔의 이러한 접근이 ‘감성적 직관 x’를 판단의 참된 주어로 간주하는 칸트의 논의와 유사성을 가진다는 점에 주목할 수 있다. 본 논문 1장 2-2. (1) 참조.

그대로” 고찰되는 대상인 물자체를 구분하고, 이 중 전자만을 적법한 형이상학의 대상으로 간주한다. 이는 경험의 한계 안에서의 형이상학에 대한 정당화에 해당하며, 앎의 제한에 대한 그의 철학적 입장의 연장선에 있다. 이러한 칸트의 제안은 형이상학이 나아갈 수 있는 “학문의 안전한 길”(B vii 등)을 마련한 것이라고 할 수도 있지만, 다른 한편 있는 그대로의 대상에 대한 앎을 형이상학으로부터 배제하고 이에 대한 형이상학을 불가능하게 만든 것이기도 하다.

그런데 헤겔은 이러한 칸트의 주장이 그것이 이미 담고 있는 사고와 존재의 절대적 동일성의 의미를 제대로 이해하지 못한 결과라고 주장한다.

칸트는 … 이 물음의 **주관적**이고 외적인 의미에 머물러 있으면서 [자신] 이성적 인식이 불가능함을 분명히 했다고 믿었다. (GW 304)

선형적 종합판단 혹은 형이상학의 가능성과 관련된 칸트와 청년 헤겔의 차이는 바로 여기에 있다. 헤겔은 칸트가 “주관적”일 뿐이라고 생각하는 감성과 지성의 동일성에서 “이성적 인식,” 즉 사고와 존재의 절대적 동일성의 가능성을 찾을 수 있다고 생각한다. 헤겔은 『칸트 철학이 “단독으로 취급된 개념과 직관은 그 어떤 것도 될 수 없으며, 직관 자체는 맹목이고 개념 자체는 공허함”을 분명히 한다는 점에서 “관념론”(GW 303)으로 평가받을 수 있다고 주장한다. 헤겔에게 관념론이 대립물들의 “절대적 동일성”(GW 302)을 의미하며, 따라서 두 원천 테제가 주장하는 직관과 개념의 이원론의 극복을 함축한다.¹³⁶⁾ 다시 말해, 헤겔은 직관과 개념의 이원론에 기초하는 칸트 철학 안에 이미 개념과 직관의 분리를 극복할 수 있는 단초가 숨겨져 있으며, 이를 제대로 읽어내기만 하면 칸트가 상정하는 앎의 제한을 넘어설 수 있다고 주장하는 것이다. 헤겔이 이렇게 주장할 수 있는 근거는 무엇인가? 헤겔은 그것을 『순수이성비판』 「초월적 연역」에서 찾는다.

사람들은 범주의 연역에 나타난 평범한 말들(Flachheit)에서 이 관념

136) 헤겔에게 관념론의 의미는 독특하다. 그것은 근본적으로 사고와 존재의 분리불가능성을 의미한다. 자세한 설명은 본 논문 4장 1-1.을 참조하라.

[존재와 사고의 동일성—인용자]을 얼핏 볼 수 있으며, 또한 시공간과 관련하여, ... 범주의 연역에서 통각의 근원적인 종합적 통일이 등장할 때 이 관념을 얼핏 볼 수 있다. (GW 304-5)

헤겔에 따르면, 우리는 「연역」에서 존재와 사고의 동일성의 원리를 “얼핏 볼”(erblickt) 수 있다. 다시 말해, 「연역」은 이미 절대적 동일성의 원리를 담고 있다. 하지만 우리는 그것을 단지 얼핏 보게 될 뿐인데, 그것은 칸트 자신이 이 원리를 불철저하게 인식함으로써 이 원리는 단지 불완전한 방식으로만 서술되어 있기 때문이다. 이 원리는 특히 초월적 통각의 근원적인 종합적 통일과 관련된다. 헤겔은 계속해서 통각의 통일에 대해 다음과 같이 상술한다.

... 통각의 근원적인 종합적 통일은 형상적 종합 혹은 직관형식의 원리로 인식되며, ... 자발성이자 절대적인 종합적 활동인 생산적 상상력은 ... 감성의 원리로 파악된다.

이러한 통각의 근원적인 종합적 통일은 ... 대립물들의 참으로 필연적이고 절대적이고 근원적인 동일성으로 파악되어야 한다. 이 통일은 ... 생산적 상상력의 원리일 뿐만 아니라 ... 지성의 원리이기도 하다. 이로부터 알 수 있는 것은 ... 칸트의 직관형식과 사고형식이 특수하고 분리된 능력으로 따로따로 놓여 있는 것이 아니라는 사실이다. (GW 305)

헤겔에 따르면, 칸트가 해명한 “통각의 근원적인 종합적 통일”은 지성의 원리일 뿐만 아니라 감성의 원리이며, 따라서 “대립물들” 즉 직관과 개념, 감성과 지성의 “참으로 필연적이고 절대적이고 근원적인 동일성”의 원천이다. 헤겔은 (두 원천 테제가 제안하는 “직관형식과 사고형식”의 분리를 부인하는) 이러한 인식론적 동일성이 이미 존재와 사고의 존재론적 동일성 내지 일치를 함축하고 있는 것으로 간주한다.

이와 같은 헤겔의 주장은 우리가 1장 3.에서 살펴본 초월적 통각과 초월적(혹은 생산적) 상상력의 동일성에 대한 B판 「연역」 후반부 논의에 기초한다. 이미 살펴본 바와 같이, 초월적 상상력은 직관이 개념에 의해 포섭

되기 이전에 이미 형상적 종합을 통해 전(前)개념적 종합을 수행한다. 전 개념적 종합의 산물로서의 감성적 직관은 한편으로 지성에 의한 종합의 산물이지만, 다른 한편 아직 개념에 의해 포섭된 것이 아니라는 이중적 의미를 가진다. 나아가, 형상적 종합을 수행하는 초월적 상상력은 감성에 작용하는 우리 지성의 기능을 의미할 뿐이다. 이처럼 우리 지성이 한 번은 상상력의 이름으로 직관에, 다른 한 번은 통각의 이름으로 개념에 초월적으로 작용한다면, 초월적 통각과 초월적 상상력이 사실상 동일한 것으로 간주될 수 있다. 두 원천 태제가 함축하는 이원론을 넘어설 수 있는 핵심적 요소는 바로 이것이다. 두 초월적 주관성(초월적 상상력과 초월적 통각)은 근원적으로 동일하며, 따라서 감성과 지성, 직관과 개념의 이질성 혹은 대립은 그것의 “현상”(GW 307)일 뿐이다.

헤겔의 이러한 주장은 「연역」에 나타난 칸트의 논변(선험적 종합판단과 관련된 물음에 대한 칸트 자신의 답변)에 대한 뛰어난 해석으로 간주될 수는 있지만,¹³⁷⁾ 이것이 어떻게 칸트가 생각하는 “주관적” 의미를 넘어 참된 “이성적” 인식에 도달한다고 할 수 있는지는 확실하지 않다. 이처럼 청년기 헤겔의 관념론 기획은 초월적 상상력과 초월적 통각의 근원적 동일성에 대해 해명하면서도 이러한 동일성이 어떻게 사고와 존재의 절대적 동일성을 보장할 수 있는지를 분명히 하지 못했다는 점에서 성과와 한계를 함께 가지고 있었다.

필자는 여기서 청년기 헤겔 기획의 이러한 성과와 한계를 피핀의 **분리 불가능성 태제**를 통해 살펴보고자 한다. 이어질 논의에서 분명하게 드러나겠지만, 피핀의 분리불가능성 태제는 『믿음과 지식』에 나타난 헤겔의 칸트 해석에 기초하며, 『믿음과 지식』에 나타난 절대적 동일성에 대한 다른 방식의 정식화라고 할 수 있다. 따라서 피핀의 논의에 대한 검토는 청년기 헤겔의 칸트 비판이 가진 성과와 한계를 좀 더 분명하게 평가할 수 있게 해줄 것이다.

137) 롱그네스는 Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 182-7에서 이와 관련된 헤겔의 칸트 해석을 자세히 분석한 다음, 헤겔의 해석을 다음과 같이 적극적으로 평가한다. “이 지점과 관련된 헤겔의 칸트 독해는 다시 많은 논쟁의 대상이 되어왔다. 나의 주장은 초월적 상상력의 역할에 대한, 그리고 이것이 한편으로 통각의 초월적 통일과, 다른 한편 직관의 통일과 맺는 관계에 대한 헤겔의 설명은 정확하다는 것이다.” 같은 책, 186.

1-2 청년기 헤겔 관념론 기획의 한계

피핀에 따르면 헤겔이 특히 재판 「연역」에 나타난 칸트의 생각을 다음과 같은 방식으로 이해하고 있다. 칸트는 여기서 “개념과 직관의 구별이 자발성과 수용성의 구별과 엄격하게 일치하지 않으며 세계의 감성적 수용은 **능동적**이고 심지어 개념적인 요소를 가지고 있음을 이해하기 시작한다.”¹³⁸⁾ 다시 말해, “경험이 … 인식론적으로 자립적인, 수동적으로 직관된 잡다에 개념을 **적용**한 결과라는 생각은 칸트에게 점점 신뢰를 주지 못하기 시작한다.” 피핀은 여기서 자신이 **자립적**이라는 말을 “직관이 개념적 규정과 무관하게 고찰될 때조차 그 자체로 경험에 인식적으로 유의미한 역할을 한다”는 뜻으로 사용한다고 덧붙인다.¹³⁹⁾

이처럼 피핀에 따르면 헤겔의 칸트 비판의 핵심에는 “지식 주장에 있어 개념과 직관의 통일의 본성에 대한 칸트의 이해방식”¹⁴⁰⁾의 문제가 있다. 여기서 헤겔은 직관과 개념의 구별 자체를 문제 삼는 것이 아니다. 중요한 것은 직관과 개념의 구별을 어떻게 이해할 것인가를 둘러싼 칸트의 입장 변화이다. 두 원천 테제의 칸트는 비개념적 표상인 직관된 잡다에 개념을 “적용”함으로써 경험이 가능하다고 생각한다. 하지만 연역의 칸트는 이처럼 “인식론적으로 자립적인” 직관의 가능성을 부인하며, “경험에 있어 사고와 직관의 엄격한 인식적 분리가능성에 대한 그 자신의 공식적 주장”¹⁴¹⁾을 비판한다.

피핀은 칸트가 엄격한 이원론적 접근을 포기함으로써 “마음과 세계의 관계 및 관념론의 성격에 대한 전반적 구상”¹⁴²⁾ 또한 크게 달라진다고 주장한다. 피핀은 이를 자신의 **분리불가능성 테제**로 정식화한다. 즉 직관과 개념은 구별되지만 분리되지 않는다. 직관은 수용성에 대응하지 않으며,

138) Pippin, Robert B., “Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability.” *Hegel-Studien* 40, 28.

139) 같은 곳.

140) 같은 글, 26.

141) 같은 곳.

142) 같은 글, 28.

능동적이고 개념적이다. 직관은 지성에 의해 산출되며, 지성에 의해 이미 종합되어 있다.¹⁴³⁾ 세즈윅은 이를 직관의 맹목성에 대한 부인으로 정식화한다. 즉 전개념적 종합을 받아들이면, 개념과 결합하기 이전의 직관이라도 맹목적이라 할 수 없다.

피핀에 따르면, 이처럼 칸트에 대한 헤겔의 불만은 무엇보다 직관과 개념의 이원론을 향해 있으며, 이것들의 분리불가능성이야말로 개념과 직관, 마음과 세계의 근원적인 **사변적 동일성**을 이해하는 데 핵심적 역할을 한다. 직관은 단지 수용성이 아니며, 개념과 분리되어 있지 않다. 직관은 어떤 의미에서 맹목적이지 않다. 피핀은 이러한 연역의 결과야말로 결정적으로 “칸트가 자신의 결과를 오해한”¹⁴⁴⁾ 부분이며, 헤겔과 칸트의 근본적 차이는 연역의 결과를 어떻게 이해하느냐에 달려있다고 주장한다. 칸트가 자신의 무엇을 오해했다는 것인가? 직관과 개념이 분리되지 않는다면, 이로부터 개념과 직관, 주체와 객체의 사변적 동일성까지의 거리는 멀지 않다. 어떤 것들에 대해 서로 구별되지만 분리될 수 없다고 말한다면, 이것들은 사실상 둘이면서도 하나인 것, 즉 어떤 의미에서 서로 구별되지만 어떤 의미에서는 구별되지 않는 것에 해당하며, 이는 ‘서로 모순된 것들(A와 -A)의 하나됨’이라는 헤겔의 사변적 통일 개념에 잘 맞는다(Enz I §82 참조). 이처럼 피핀의 분리불가능성 테제는 칸트의 이원론에서 헤겔의 일원론으로의 전환을 설명하는 핵심적 논리를 제공한다.

피핀에 의하면 헤겔은 이를 사변적 통일의 씨앗으로 간주하며, 칸트 혁명의 핵심으로 간주한다. 그러나 이는 사변적 통일의 씨앗일 뿐 사변적 통일 그 자체는 아니다. 즉 “칸트는 「초월적 연역」에서 사변적 주객동일성을 발견하지만 이는 곧 사라진다.”¹⁴⁵⁾ 칸트 혁명은 미완의 혁명이다. 그는 여전히 이원론의 틀 안에서 사고한다. 헤겔은 칸트의 생각을 이원론이 아니라 “사변적 동일성”의 관점에서 재해석한다. 칸트는 근본적으로 이질적인 두 요소의 필연적 연관의 가능성을 모색하지만, 헤겔은 다음과 같이 반문

143) “헤겔이 칸트의 실수 중 하나로 생각한 것은 개념과 직관의 구별이 중요하기 때문에, 이것들이 분리될 수 있다고 생각했다는 점이다.” Pinkard, Terry, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life* (Oxford: Oxford UP, 2012), 41n48.

144) Pippin, *Hegel's Idealism*, 28.

145) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 107 참조.

한다. 칸트는 둘(직관과 개념)의 필연적 연관을 이야기한다. 즉 그에게 근원적으로 존재하는 것은 둘이다. 하지만 헤겔은 근원적 하나의 존재를 상정한다. 만약 두 요소가 **필연적으로** 연관을 맺게 된다고 한다면, 그것은 근원적 하나됨이 미리 있기 때문에 그럴 수 있는 것 아닌가? 그렇다면, 두 요소가 나중에 우리 안에서 합쳐지는 것처럼 이해할 것이 아니라 근원적 하나가 둘로 나뉘지는 것으로 보는 것이 더 타당하지 않겠는가? 이처럼 헤겔은 “근원적 통일”을 상정하고 개념과 직관, 주체와 객체를 이 근원적 하나가 둘로 나뉜 것으로 생각한다. 헤겔이 보기에 초월적 통각과 생산적 상상력이라는 칸트의 개념들은 바로 이 “근원적 통일”의 가능성을 보여주는 개념들이다.

피핀이 말하는 칸트의 자기 오해란 바로 이것이다. 칸트는 자신의 철학이 사실상 일원론을 함축함을 알지 못했다. 그는 결국 이원론의 틀 안에 머물렀으며, 일원론의 문턱에서 멈춰섰다. 하지만 “직관의 순수 형식이 단지 수용성의 순수 형식과 같다고 할 수 없으며, 개념과 직관이 초월적 차원에서 그리 산뜻하게 분리될 수 없음을 인정”¹⁴⁶⁾하게 될 때, 이원론으로서의 칸트의 구상은 더 이상 그 자체로 유지되기 어렵게 된다.¹⁴⁷⁾ 칸트는 사변적 주객동일성을 발견하지만 이는 곧 사라진다는 헤겔의 진술은 바로 이런 맥락에서 이해되어야 한다.

피핀에 따르면, 헤겔을 비롯한 독일 관념론자들의 출발점은 바로 이곳이다. 칸트는 직관 자체가 전개념적 종합을 이룸을 밝힘으로써 지성과 감성의 필연적 연관을 정당화했다. 하지만 직관 자체가 주어진 것이 아니라 주체의 자발성에 의해 이미 규정되어 있다면, 수용성으로서의 감성과 자발성으로서의 지성이라는 이원론이 문제가 된다. 칸트의 후예들은 초월적 통각이 직관과 개념의 공통적 뿌리임을 강조함으로써 칸트적 이원론을 넘어서고자 했다. 이를 피히테식으로 말하면, “나에 의한 **비아** 전체의 정립”이 될 것이고, 헤겔식으로 말하면, 지성과 감성, “개념과 직관된 특수성의 **사변적** 동일성” 혹은 유기적 통일이 될 것이다.¹⁴⁸⁾ 이것이 바로 피히테와 헤겔

146) Pippin, “Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability.” 29-30.

147) Sedgwick, 앞의 책, 122, 123 참조.

148) Pippin, 앞의 책, 29-30.

이 나아간 길이다. 헤겔은 바로 이를 통해 미완의 칸트 혁명을 완성하고자 한다.

피핀의 분리불가능성 테제와 『믿음과 지식』에 나타난 청년기 헤겔의 관념론 기획의 유사성은 지금까지의 서술에서 분명하게 드러난다. 특히, 피핀이 주장하는 개념과 직관, 주체와 객체의 동일성의 **사변적** 성격은 『믿음과 지식』에 나타난 “[두] 이질적인 것들의 선험적 혹은 절대적 동일성” 혹은 “대립물들의 참으로 필연적이고 절대적이고 근원적인 동일성”이 가진 이중적 성격을 분명히 하는 데 도움을 준다. 다시 말해, 선험적 종합판단의 주어와 술어인 특수와 보편, 존재와 사고는 근원적으로 동일한 초월적 주관성을 자신의 기원으로 한다는 점에서 동일하지만, 감성과 지성, 직관과 개념이라는 두 이질적인 것으로 우리에게 나타난다는 점에서 서로 구별된다. 이처럼 두 항은 현상적으로는 서로 이질적이면서도 근원적으로는 동일하다.

하지만 직관과 개념, 특수와 보편은 인식론적 범주인 반면, 사고와 존재, 나와 비아는 존재론적 범주이다. 직관과 개념이 초월적 주관성이라는 동일한 기원을 가진다고 하더라도, 이로부터 사고와 존재, 나와 비아의 “절대적 동일성”이 따라오는 것은 아니다. 직관과 개념이 동일한 기원을 가짐을 규명하는 것은 인식론적 범주의 이원론을 극복했다고 할 수는 있으나, 사고와 존재의 절대적 동일성을 입증한 것으로 볼 수는 없다. 따라서 피핀의 분리불가능성 테제는 칸트 사유에 이미 내재하는 일원론적 잠재성을 분명히 한 것이라고 평가할 수는 있으나, 칸트가 문제제기한 앎의 제한을 극복하는 데까지 이른 것은 아니다.

피핀에 따르면 칸트에 대한 헤겔의 결별 지점인 “현상에 대한 칸트의 제약”의 거부, 즉 “인간은 오직 **현상** 즉 현상체만을 알 수 있을 뿐”이라는 칸트의 믿음에 대한 헤겔의 거부는 직관과 개념의 엄격한 이원론에 대한 거부로부터 따라온다. “앎의 직관적 요소와 개념적 요소의 엄격한 구별의 유용성을 부인할 때 헤겔 고유의 관념론이 시작된다. … 이 구별의 부인은 물자체는 알 수 없다는 주장에 대한 그의 기각…으로 이어진다.”¹⁴⁹⁾ 이처럼 피핀이 보기에 직관과 개념의 엄격한 구별을 부인하는 것은 물자체는

149) Pippin, 앞의 책, 8-9.

알 수 없다는 칸트의 주장을 극복하기 위한 열쇠가 된다. 하지만 피핀의 저작은 직관과 개념의 분리불가능성이 헤겔 철학의 궁극적 목표였던 “앎의 제한”(헤겔식으로 말하면, 주관적 관념론)의 극복과 어떻게 연결되는지를 보여주지 못한다. 피핀은 헤겔을 전비판적 형이상학을 고수한 철학자가 아니라 칸트의 비판철학의 연장선에 있는 것으로 읽는다. 이때의 칸트는 두 원천 테제의 칸트가 아니라 초월적 연역과 통각의 칸트이다. 피핀에 따르면, 헤겔의 기획의 핵심은 우리의 앎이 근본적으로 통각적이라는 칸트의 통찰에 있다. 피핀은 “칸트로부터 헤겔을 얻어내는 공식”을 다음과 같이 선언적으로 요약한다.

순수개념에 대한 교설과 이 개념의 필수적 전제를 정당화하는 데 도움을 주는 통각에 대한 설명은 유지하라. 비판철학의 출발점이 된 물음인 순수 개념의 객관성에 대한 증명이라는 비판적 문제는 유지하라. 그러나 “순수 감성적 직관”의 교설 및 개념과 직관의 분명한 구별 가능성은 포기하라.¹⁵⁰⁾

이처럼 피핀은 “순수 감성적 직관”을 포기하는 것 즉 통각 혹은 상상력이 만들어낸 전개념적 종합을 인정하는 것에서, 그리고 “개념과 직관의 엄격한 구별의 가능성을 포기”하는 데서 이미 헤겔의 길이 발견된다고 주장한다. 피핀은 헤겔의 절대적 관념론(혹은 그 핵심적 주장으로서의 사고와 존재의 통일)을 직관과 개념이 둘 다 통각의 생산물이라는 의미에서 이것들이 하나라는 주장으로 이해하는 듯하지만, 직관과 개념이 둘 다 초월적 주체의 다른 이름인 통각의 통일에 의해 산출되는 것이라면, 이것들이 통일된다 해도 그것은 현상으로서의 대상에 대한 앎일 뿐 있는 그대로의 대상에 대한 앎이 될 수 없다. 따라서 분리불가능성 테제만으로는 앎의 제약을 넘어서 수 없다. 직관과 개념의 사변적 동일성에 대한 피핀의 주장을 받아들인다 해도, 헤겔이 목표로 한 물자체에 대한 앎의 가능성은 정당화되지 않는다. 즉, 통각을 중심으로 한, 그리고 「연역」의 확장과 관련된 피핀의 해석을 받아들인다 해도, 어떻게 헤겔을 주관적 관념론자가 아닌 절대적 관념론자로 만들 수 있는 해석이 가능한가의 문제는 여전히 남게 된

150) Pippin, 앞의 책, 9.

다.

이러한 피핀의 분리불가능성 테제는 사실상 헤겔이 『민음과 지식』에서 시도한 관념론적 기획의 재정식화라고 할 수 있다. 칸트의 B판 「연역」, 특히 후반부는 초월적 통각과 초월적 상상력의 근원적 동일성을 해명함으로써 두 원천 테제로 인한 감성과 지성, 직관과 개념의 분리를 극복하고자 한다. 청년기 헤겔은 이와 같은 칸트의 기획 안에 사고와 존재의 절대적 동일성의 단초가 이미 내재해 있다고 주장한다. 이와 같은 헤겔의 주장은 특수와 보편(즉, 직관과 개념) 간의 인식론적 동일성과 존재와 사고 간의 존재론적 동일성의 연속성을 상정하는 데 기초한다. 하지만 I.2에서 해명된 초월적 통각의 객관성을 염두에 둔다면, 이러한 청년기 헤겔의 기획은 난점에 부딪힌다. 왜냐하면 우리 안에서 유래하는 초월적 통각의 객관적 규칙은 사고규정이 존재규정, 즉 대상의 존재방식과 무관함을 함축하기 때문이다. 우리의 인식이 그 자체로 산출된 규칙에 따라 이루어진다면, 이는 곧 사고규정이 존재와 분리되어 독자적 질서를 가진다는 것을 의미한다. 우리가 사고규정과 존재규정의 이러한 분리 내지 간극을 인정하고자 한다면, 앞에서 말한 인식론적 동일성과 존재론적 동일성의 연속성은 부인되어야 할 것이다. 따라서 청년기 헤겔의 관념론 기획은 모순에 빠진다.

청년기 헤겔의 칸트 비판은 칸트적 전회의 문제의식을 계승하여 이루어진다는 점에서 성과를 가지지만, 동시에 칸트의 초월적 연역이 보여주는 인식론적 일원론 이상으로 나아가지 못하는 한계를 지닌다. 청년기 헤겔의 관념론 기획은 선험적 종합판단의 가능성에 대한 칸트의 물음에 기초하여 사고와 존재의 동일성, 즉 앎의 제한을 넘어선 있는 그대로의 대상에 대한 형이상학 기획으로 나아가고자 했다. 이러한 헤겔의 기획은 칸트의 물음에 함축된 사고규정과 존재규정의 간극을 인정하는 데서 출발하지만, 칸트가 주장한 감성과 지성의 인식론적 일치를 존재와 사고의 존재론적 일치와 동일시함으로써 사실상 만족스러운 결과를 만들어내지 못했다. 이로써 헤겔은 인식론적 일치와 존재론적 일치 사이의 간극을 유지하면서 이를 재통일하는 방향으로 자신의 기획을 수정하게 된다.

2. 의식: 앎의 제한을 극복하는 헤겔의 방법

2-1. 의식의 제약성: 규칙으로서의 객관성

초월적 통각과 초월적 상상력의 동일성에 대한 칸트의 구상에 의존한 청년기 헤겔의 관념론 기획은 난관에 부딪힌다. 이는 감성과 지성의 인식론적 동일성이 존재와 사고의 존재론적 동일성을 보장해주는 것은 아님을 헤겔이 인정했음을 의미한다. 청년기 헤겔은 「연역」에 나타난 칸트의 구상이 이미 사고와 존재의 절대적 동일성을 표현하고 있다고 주장했지만, 청년기의 이 방안은 인식론적 동일성과 존재론적 동일성의 연속성에 기초함으로써 사실상 사고와 존재 사이의 간극을 부인하는 한계를 가진다.

이로써 헤겔은 인식론적 동일성과 존재론적 동일성의 연속성에 기초한 자신의 청년기 기획을 포기하고, 새로운 방향의 관념론을 기획하기 시작한다. 헤겔은 여전히 칸트의 전회의 수용을 전제로 한 형이상학을 기획하지만, 이제 중요한 것은 두 원천 테제로 인한 감성과 지성의 분리를 극복하는 것이 아니다. II.1-2에서 살펴본 것처럼, 이러한 분리를 극복한다고 해서 사고와 존재의 간극이 좁혀지는 것은 아니다. 사고와 존재 사이의 간극을 인정한 위에서, 재통일을 모색하는 헤겔의 새로운 형이상학 기획에서 강조되는 것은 칸트의 통각이론에 함축된 사고의 규범적 성격이다.

헤겔은 『대논리학』의 「개념논리학」 「서론」인 “개념 일반에 대하여”에서 개념의 의미를 설명하며, 칸트의 통각이론을 언급한다.

[칸트의-인용자] 이성비판에서 발견될 수 있는 가장 심오하고 올바른 통찰 중 하나는 **개념의 본질**을 이루는 **통일**을 통각의 근원적인 종합적 통일, 다시 말해 “나는 사고한다,” 즉 자기의식의 통일로 인식한 것이다. (WL II254)

헤겔이 보기에 칸트의 통각이론은 “이성비판에서 발견되는 가장 심오하고 올바른 통찰”에 속한다. 칸트의 이론이 이처럼 심오하고 올바른 통찰일 수 있는 이유는 그것이 개념의 본질을 “자기의식의 통일”로 인식했기 때문

이다. 다시 말해, 헤겔이 보기에 칸트는 개념의 본질을 정확히 인식했으며, 이를 통각 혹은 자기의식의 통일로 표현한 것이다.¹⁵¹⁾

통각 혹은 자기의식의 통일이 이처럼 헤겔에게 중요한 역할을 하게 되는 이유는 그것이 “표상들의 **객관적 타당성**”을 산출하기 때문이며, 객관적 타당성은 또한 “**객체**”(KrV B137)와 관련되어 있기 때문이다. 필자는 의식의 주관적 통일과 통각의 객관적 통일에 대한 칸트의 구별에 대해 I.2-2에서 자세히 살펴본 바 있다. 칸트에 따르면, 통각의 통일이 “객관적 통일”로 불릴 수 있는 것은 그것이 “직관에 주어진 모든 잡다를 객체라는 개념에서 하나로 만들기”(KrV B139) 때문이다. 이처럼 칸트는 객관적 타당성을 통각의 통일에 의해 산출되는 “객체”와 관련시킨다(본 논문, 41-4 참조). 대상이 보편적이고 필연적인 방식으로 우리에게 경험될 수 있는 것은 그것이 통각의 종합적 통일에 의해 산출될 때 통각의 통일의 선형적 규칙인 범주에 따르기 때문이다. 감성적 잡다가 범주에 따라 규칙 지배적 방식으로 통일되지 않는다면, 대상은 경험될 수 없다.

이처럼 성숙기 헤겔의 형이상학 기획에서도 칸트의 통각이론은 중요한 역할을 하지만, 그것이 강조되는 맥락은 청년기 헤겔의 경우와 달라졌다. 청년기 헤겔에게는 (B판 「연역」 후반부에서 해명되는) 초월적 통각과 초월적 상상력이라는 두 초월적 주관성의 동일성이 그 자체로 사고와 존재의 존재론적 일치로 나아갈 수 있는 열쇠로 간주된 반면, 성숙한 헤겔에게 중요한 것은 (B판 「연역」 전반부에 나타난) 통각의 규범성, 그리고 이 규범성을 통한 사고주체와 사고대상의 동일성에 대한 논의이다. 초월적 통각이라는 독특한 형태의 능동적 사고주체는 우리와 세계의 관계를 사고내적 관계 혹은 사고의 자기관계(사고주체=사고대상)로 바꾸어놓는다. 이 점에서 칸트의 통각이론은 그의 초월적 전회의 핵심이 되며, 그의 기획이 경험의 한계 안에서의 형이상학으로 제한되는 것 또한 이런 맥락에서 이

151) 롱그네스 또한 칸트의 이론이 “개념 안에서 대상의 한낱 표상이 아니라 사고, 즉 ‘자기의식의 통일’의 산물을 보았다는 장점”(Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 23)을 가지고 있음을 지적한다. 피핀에게도 이 구절은 칸트의 초월철학과 헤겔 형이상학의 연속성의 증거로 간주된다(Pippin, *Hegel's Idealism*, 18). 스톤은 Stern, *Hegelian Metaphysics*, 48n15에서 이 구절의 해석을 둘러싼 헤겔학자들 간의 논란에 대해 언급한다. 필자는 이 구절에 대한 상세한 분석을 3장에서 시도할 것이다.

루어진다. 이처럼 우리 사고의 통일이 자신이 산출한 규칙에 지배된다면, 이는 그 자체로 사고와 존재의 간극에 대한 인정을 의미한다.

헤겔은 칸트의 통각이론에 나타난 사고의 규범성에 대한 강조를 적극적으로 수용하지만, 그것에 함축된 앎의 제한은 받아들이지 않는다. 사고의 규범성에 기초하여 앎의 제한을 넘어서고자 하는 헤겔의 새로운 기획은 『정신현상학』 「서론」에 나오는 헤겔의 의식이론에서 찾을 수 있다. 헤겔은 여기서 의식이 “제약되어” 있으면서도 이 제약을 “넘어서”(PhG74) 있다고 주장한다. 헤겔에게 의식은 개념 혹은 규칙에 따라 대상을 이해할 수 있는 규범적 사고주체이다. 규칙에 따른 개념적 사고라는 의식의 이러한 능력은 그 자체로 의식이 제약되어 있음을 의미하지만, 헤겔은 이러한 의식의 제약성이 동시에 제약을 넘어서 수 있다고 주장한다.

헤겔의 의식이론은 사고의 규범성을 강조한다는 점에서 칸트의 통각이론의 영향 아래 있지만, 헤겔의 주장은 단지 여기에 그치지 않는다. 헤겔은 의식이 자신이 정립한 대상과 맺는 의식 내적 관계를 넘어 즉자와 관계할 수 있다고 주장한다. 여기서 전자의 측면은 칸트의 통각이론을 수용한다는 점에서 칸트와의 연속성을 보여준다면, 후자의 측면은 칸트가 주장한 “앎의 제한”을 넘어서고자 하는 헤겔의 시도를 드러낸다. 필자는 의식이 가진 이중적 성격에 대한 헤겔의 논의에 주목함으로써 헤겔이 어떻게 초월적 전회가 가져온 사고와 존재의 간극을 인정하면서도 “앎의 제한”을 넘을 수 있다고 주장하는지 보여줄 것이다.

(1)의식: “으깸”(Zerquetschen)

필자는 이러한 의식의 이중성에 대한 해명을 위해 헤겔의 의식 개념의 의미를 분명히 하는 데서 출발하고자 한다. 그런데 문제는 의식이 『정신현상학』의 전체 운동을 이끌고 가는 주인공이며 『정신현상학』 「서론」의 논의가 의식을 주제로 한 것임에도 불구하고, 헤겔이 『정신현상학』에서 의식의 의미를 따로 해명하지 않으며 마치 그 의미가 주어진 것처럼 간주하고 논의를 시작한다는 사실이다. 헤겔이 자신이 사용하는 의식 개념의 의미를 상세히 밝혀놓은 곳은 『정신철학』(*Die Philosophie des Geistes*)이다. 따라서 필자는 『정신철학』을 참조하여 헤겔의 의식 개념의 의미를

해명할 것이다.

헤겔의 글을 읽을 때 주의해야 할 점 중 하나는 그가 어떤 개념을 사용할 때, 그것의 의미의 포괄 범위를 고정하지 않고 그 의미를 경우에 따라 넓게 또는 좁게 사용한다는 점이다. 그래서 그가 사용하는 개념의 정확한 내포를 결정하는 일은 언제나 쉽지 않은 일이며, 그것은 언제나 문맥에 따라 결정되어야 한다. 이는 이 장에서 논의하려는 ‘의식’ 개념의 경우에도 마찬가지이다. 필자가 이 절에서 중점적으로 검토하게 될 의식은 헤겔이 『정신현상학』 「서론」에서 『정신현상학』 전체 전개의 주인공이 될 것으로 소개하는 바로 그 의식이다. 이는 정신 일반과 구별되며, 『정신현상학』 본문 첫 부분에 등장하는 좁은 의미의 ‘의식’과도 구별된다.

이러한 헤겔의 의식 개념을 이해하기 위해 그의 철학 체계가 어떻게 구성되어 있는지를 살펴보는 것이 도움이 될 것이다. 헤겔의 철학 체계는 크게 ‘논리학-자연철학-정신철학’의 3부로 구성되며, 이들 각각을 포괄하는 개념은 각각 ‘(논리적) 이념-자연-정신’이다. 이 중 정신은 다시 주관정신, 객관정신, 절대정신으로 분류되는데, 헤겔은 『정신철학』의 1부 「주관정신」 §387과 그 「보충」에서 주관정신의 세분화된 분류에 대해 설명한다. 주관정신은 다시 영혼, 의식, 정신으로 나뉘며, 여기서 주관정신의 두 번째 형태, 즉 영혼 및 좁은 의미의 정신과 구별되는 (넓은 의미의) ‘의식’이 바로 여기서 다루는 ‘의식’이다. 그런데, 헤겔은 이러한 ‘의식’을 다시 ‘의식 자체,’ ‘자기의식,’ ‘이성’으로 세분화하고 있기 때문에 (§387z) 주의가 필요하다. 즉, 헤겔이 「의식」장 안에서 자기의식 및 이성과 대비하여 전개하는 ‘의식 자체’는 좁은 의미의 의식이며 (§417), 따라서 이를 넓은 의미의 의식과 혼동하지 않도록 주의해야 한다. 필자의 논의 대상이 될 의식 개념은 넓은 의미의 의식, 즉 「현상학」의 대상이 되는 의식이며, 영혼 및 정신과 대비된다.

I. 이념

II. 자연

III. 정신

1. 주관 정신

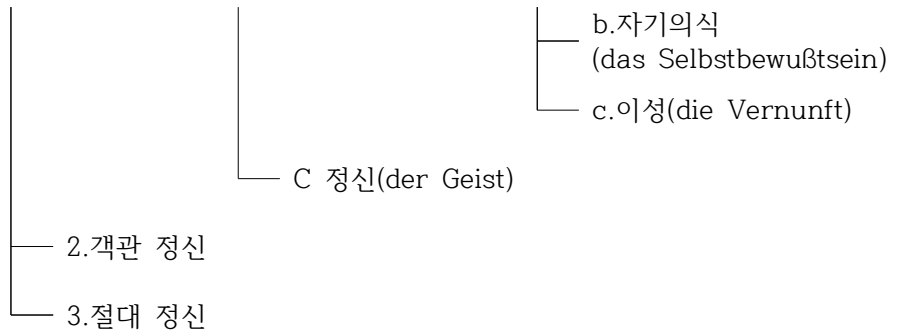
A. 영혼(die Seele)

B. 의식

(das Bewußtsein)

a. 의식 자체

(das Bewußtsein als solches)



먼저 분명히 해야 할 점은 헤겔의 의식을 우리가 흔히 의식이라 부르는 심적 기능과 구별해야 한다는 것이다. 일반적으로 우리는 “그가 마취에서 깨어나 의식을 되찾았다”라거나 “그는 깊은 잠(혹은 혼수상태)에 빠져 의식이 없다”라는 말을 한다. 또한 우리는 “그는 길모퉁이에 있는 가게의 간판을 의식한다”거나 “그는 자신의 어깨에서 느껴지는 고통에 대해 의식한다”고도 말한다. 나아가, 우리는 이러한 의미에서의 의식을 염두에 둘 때, 인간이나 동물 유기체들은 그것을 가지고 있지만, 아메바나 나무는 가지고 있지 않다고 생각한다.¹⁵²⁾ 하지만, 우리는 헤겔의 의식 개념에 대해 이해하고자 할 때, 이러한 의미의 의식을 염두에 두어서는 안 된다.

특히, 헤겔의 의식은 이른바 **현상적 의식**(phenomenal consciousness)과 구별되어야 한다. 현상적 의식은 “그 상태의 주체가 그 안에 있는 것과 같은 그러한” 심적 상태, 즉 “그 상태가 주체의 경험 혹은 주체의 **의식의 흐름**의 일부가 되는” 심적 상태를 말하며, 본질적으로 “사건적”(event-like) 혹은 “발생적”(occurrent)이다.¹⁵³⁾ 헤겔은 이러한 심적 상태를 의식으로 간주하지 않으며, 이 심적 상태와 관련된 여러 특징들—질적인 것, 주관성, 직접성, 일시적 성격 등과 같은—을 감각이나 감정에 속하는 것으로 간주

152) 일상적 의미의 의식의 예들은 김재권, 『심리철학』(하종호, 김선희 옮김, 철학과 현실사, 1997), 267-8을 참조했다.

153) Knappik, Franz, “Hegel on Consciousness, Self-Consciousness and Idealism,” Sally Sedgwick and Dina Emundts eds., *Bewusstsein/Consciousness* (De Gruyter, 2016), 150. 이러한 의식은 감각질(qualia)과 관련되며, 꺾어보지 않으면 주체에게 주어질 수 없는 것이다. 예컨대, 누군가가 모든 것이 흑백으로 된 방 안에서 책과 흑백TV로만 세상을 배웠다면, 그는 이 방에서 나오기 전까지 색에 대한 지식을 가지더라도 색에 대한 시각적 경험을 가질 수는 없다.

한다. 헤겔에게 감각과 감정은 의식이 아니라 영혼에 속한다.¹⁵⁴⁾

그렇다면 헤겔에게 의식이란 무엇인가? 헤겔은 『정신현상학』에서 의식에 대해 다음과 같이 말한다.

... 의식은 어떤 것을 자기와 구별하면서도 이것과 관계한다. 일상적인 말로 표현하면, 이 어떤 것은 **의식에 대한** 어떤 것이다. (PhG76)

헤겔은 또한 『정신철학』의 「정신현상학」에서 의식을 다음과 같이 설명한다.

대자적인 순수 추상적 자유는 자신의 규정성인 영혼의 자연적 생명을 [그 자신과—인용자] 마찬가지로 자유로운 자립적 객체로서 자기로부터 방출한다. 그리고 내가 우선 알게 되는 것은 이 객체가 나의 바깥에 있다는 것이며, 따라서 나는 의식이다. (Enz I §413)

헤겔은 앞의 인용문에서 의식의 특징으로 의식과 대상의 구별을 들고 있다. 의식은 자기와 구별되는 대상과 관계한다. 뒤의 인용문에서 “대자적인 순수 추상적 자유”는 의식의 주체를 말한다. 여기서 헤겔의 주장은 의식의 주체가 객체를 자신 및 자신의 심적 상태와 “수적으로 구별되는” 것으로 간주하고, 이 객체를 “어떻든 있는 것으로”(as being a certain way) 긍정적으로 의식한다는 것이다.¹⁵⁵⁾ 이처럼 헤겔은 뒤의 인용문에서도 자신과 별개의 것으로 있는 자립적 객체를 정립한다는 사실을 의식의 근본적 특징으로 들고 있다. 이는 오늘날의 현상학이나 심리철학에서 심적 상태의 ‘...에 대해 있음’(aboutness, 혹은 지향성)이라고 부르는 것에 대응한다. 이 ‘대해 있음’은 “대상에 대한 특수한 기술에 적용될 수 있는, 말하자면 인지적 대해 있음(cognitive aboutness)”이다. 우리는 어떤 것에 대해 의식할 수 있다. 우리는 자신에게 닥친 위험을 의식하기도 하고, 월말이 되기 전에 편지를 보내야 한다는 것을 의식하기도 한다.¹⁵⁶⁾

154) EnzIII §§399-402, §446 이하. Knappik, 앞의 글, 150n12 참조.

155) Knappik, 같은 글, 149.

156) 같은 글, 150.

하지만 헤겔이 말하는 의식은 이러한 사례들의 경우보다 더 근본적인 기능을 가지고 있다. 의식은 “자신의 특수한 심적 상태를 추상할 수 있는,” 그래서 “자신을 해방할” 수 있는 능력을 가지고 있다.¹⁵⁷⁾ 이 능력을 헤겔은 『정신철학』에 대한 한 강의에서 다음과 같이 설명한다.

어떤 것이 나라는 점 안으로 들어가고자 한다면, 그것은 말하자면 으깨어져야(zerquetscht) 하고, 현실성을 완전히 결여한 것으로 정립되며, 결코 그 어떤 자립성도 그 자체로 유지될 수 없다. (BP §414)

먼저 주의해야 할 것은 헤겔에게 있어 ‘나’(das Ich)의 의미이다. 나는 오직 인간만이 가지는 것이지만, 인간의 정신활동 전체를 가리키지는 않는다. 헤겔은 나를 의식의 주체와 동일시한다. 헤겔은 이러한 의식=나의 근본적 기능이 “으깨”이라고 주장한다. 즉 의식은 어떤 것을 으깨어 이 애초의 것과는 완전히 다른 것, 즉 “현실성을 완전히 결여한,” “그 어떤 자립성도 그 자체로 유지”할 수 없는 것으로 만든다. 이로써 어떤 것은 애초의 그것과는 근본적으로 다른 어떤 것이 된다.

그런데 헤겔은 칸트의 “순수 통각”을 설명할 때, 이와 유사한 방식으로 말한다.

나는 근원적으로 동일하고 자기 자신과 하나이며 단적으로 자기 안에 머물러 있는 것이다. 내가 ‘나’라고 말할 때, 이 나는 추상적 자기 관계이다. 그리고 이 하나인 것 안에 정립된 것은 나에 의해 영향을 받아 나로 변형된다. 따라서 나는 말하자면 무관심한 잡다를 먹어치우고 하나로 환원하는 용광로이자 불이다. 이것이 바로 흔히 말하는 통각과 구별하여 칸트가 순수 통각이라 불렀던 것이다. 흔히 말하는 통각은 잡다를 그 자체로 그 안에 수용하는 반면, 순수 통각은 그것을 내 것으로 만드는 활동으로 간주되어야 한다. (Enz I §42z1)¹⁵⁸⁾

별 다른 설명 없이도 충분히 알 수 있는 것처럼, 지금의 구절이 전하고

157) 같은 글, 149.

158) Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, 29 참조.

자 하는 바는 앞의 인용문과 아주 유사하다. 뭔가를 으깬다고 하든 용광로에서 뭔가를 녹인다고 하든, 그것은 우리 주체의 어떤 기능을 설명하기 위한 비유일 뿐이다. 앞의 인용문의 “나”와 뒤의 인용문의 “순수 통각”은 주체의 이 기능을 말한다. 이 주체는 어떤 것을 완전히 다른 어떤 것으로 바꾸는 일, 정확히 말하면 “무관심한 잡다”를 사고의 규칙에 맞게 정돈하여 “하나의 것”으로 “환원”하는 일을 한다. 이 활동에 의해 우리 감관에 주어진 것은 자신이 원래 가지고 있었던 “현실성”과 “자립성”을 잃어버리고 통일성을 부여받은 “경험대상”(칸트)으로 바뀌게 된다. 따라서 앞의 인용문에 나오는 으깬은 잡다를 “나의 것으로 만드는” 통각의 종합적 통일에 대한 헤겔식 표현이라 할 수 있다.

결국 으깬이란 헤겔이 보다 일반적인 용어로 **규정** 혹은 **정립**이라고 부르는 것에 대한 비유적 표현으로 볼 수 있다. 칸트는 「초월적 감성학」 §1에서 현상을 “경험적 직관의 무규정적 대상”으로 정의하는데(A 20/B 34), 여기서 “무규정적”이라는 말은 개념적 무규정성, 즉 아직 범주적 종합에 따르지 않음을 의미한다.¹⁵⁹⁾ 다시 말해, 현상은 우리의 선험적 직관형식인 시공간을 통해 우리에게 주어져 있다 하더라도 아직 무규정적이며, 이는 현상을 사고의 대상, 나아가 인식의 대상으로 만들기 위해 반드시 있어야 하는 조건인 범주가 아직 도입되지 않았음을 의미한다.¹⁶⁰⁾ 규정 혹은 정립은 칸트적 의미에서의 “현상”에 통일을 부여하는 사고능력으로서의 통각(칸트) 혹은 의식(헤겔)의 행위를 말한다. 의식의 통일 활동에 의해 무규정적인 것 x 는 규정적인 것 A 로 바뀌게 된다($x \rightarrow A$). 나아가, 규정을 통해 어떤 것 x 가 A 로 규정될 때, 규정된 A 는 $-A$ 와 구별된다. 달리 말하면, A 에 대한 규정은 $-A$ 에 대한 부정을 포함한다(A 는 $-A$ 가 아니다). 따라서 규정하는 일은 동시에 부정하는 일이다.¹⁶¹⁾

이러한 정식화가 가능한 이유는 개념이 A 를 $-A$ 와 구별해주는 울타리 혹은 경계의 역할을 하기 때문이다. 어떤 것은 개념화될 때 $-A$ 가 아닌 A 로 규정된다. 그리고 이는 일관된 규칙에 따라 이루어진다. 나=의식이 하

159) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 114n20, Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 24n13 참조.

160) Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, 35n29 참조.

161) 이것이 바로 “규정은 부정”(Omni determinatio est negatio)이라는 스피노자적 테제를 통해 헤겔이 말하고자 하는 것이다.

는 일은 바로 이것이다. 이처럼 헤겔에게 의식은 자신의 규범적 기준을 스스로 산출하는 사고주체를 의미하며, 그 자신의 규칙에 따라 자신의 경험 대상을 산출하는 칸트의 초월적 통각은 헤겔의 의식 개념의 직접적 기원이 된다. 칸트의 용어를 빌려서 말하면, 헤겔에게 의식은 주관적 통일이 아니라 객관적 통일이며, 놀이가 아니라 규칙이다. 으깬이라는 의식의 활동을 통해 “전(前)대상적 대상” 즉 경험적 직관의 무구별적 대상으로서의 현상과 구별되는 “대상으로서의 대상” 즉 고유한 의미에서의 대상이 생겨난다.¹⁶²⁾

나아가, 헤겔은 이러한 규정의 의미를 존재론적으로 확장한다. 규정은 존재를 가능하게 한다. 즉 규정은 어떤 것을 (다른 것과 구별되는) 어떤 것으로 존재할 수 있게 해준다. 무규정적인 것=x는 질료적으로는 존재하지만 사고대상으로는 존재하지 않는다. 이것은 유의미한 어떤 것으로 존재한다고 할 수 없으며, 그것은 무규정적이고 무구별적인 것인 한 우리에게 아무것도 아니다(즉 그것은 ‘무’이다). x는 우리 지성의 능동적 활동인 규정을 통해 우리의 사고 아래 놓일 때에만 유의미한 어떤 것 A가 된다.

이는 우리 사고가 하는 근본적인 일이 해석임을 의미한다. 사고 주체의 능동적 개입이 없으면 표상은 아무 의미가 없다. 아직 의식되지 않은, 의식에 앞서 있는 세계는 무의미하다. “예컨대 감성적 표상과 그 중심인 감각하는 의식의 관계를 포함하지 않는다면, 단지 (어떻든) 하나의 감각이 있다라고, (보다 어색한 표현을 사용하면) 하나의 감각이 일어나고 있다고 아주 비인칭적인 방식으로 진술할 수 있을 뿐이다. 감각을 가지고 있는 주체(혹은 ‘우리’ 혹은 ‘나’)의 견지에서 감각적 사건을 기술하는 것은 부정확할 것이다.”¹⁶³⁾ 의식은 이 무의미한 세계를 의미로 가득 찬 세계로 바뀌었으며, 의식의 해석적 개입을 통해 의미의 세계가 창조된다. 의식된 세계는 해석 주체인 의식에 의해 해석된 표상이며, 표상의 의미는 “의식과 표상의 관계의 기능[의 결과]”이다.¹⁶⁴⁾

162) Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 24 참조. 하지만 헤겔은 현상체와 물자체에 대한 칸트의 구별을 받아들이지 않는다. 이에 대해서는 뒤에서 논의될 것이다.

163) de Laetentiis, Allegra, *Subjects in the Ancient and Modern World: On Hegel's Theory of Subjectivity* (Palgrave Macmillan, 2005), 42.

164) 같은 곳. 여기서 해석은 어떤 현상이나 텍스트로서 우리에게 주어진 것의 심층

(2) 의식의 제약성: 규칙으로서의 객관성

이처럼 헤겔의 의식은 그 자신으로부터 유래하는 규칙을 따르는 개념적 사고 주체이며, 칸트의 초월적 통각과 유사한 지위를 가진다. 의식의 제약성에 대한 헤겔의 주장 역시 이에 기초하여 이해되어야 한다.

의식은 개념을 규칙으로 하여 세계를 이해한다. 개념은 이중적 의미에서 규칙이다. 앞서 개념에 대한 칸트의 설명에서 보았던 것처럼, 개념은 “보편 표상”이며, “여러 대상에 공통적인 것의 표상”이다. 우리 사고의 비교, 반성, 추상 활동을 통해 산출되는 이 공통적인 것은 어떤 경험적 개념을 다른 것과 구별해주는 규칙으로 기능한다. 나아가, 경험적 개념은 사물에 통일을 부여하기 위한 선형적 규칙인 범주를 전제하며, 이 범주의 안내에 따라 형성된다. 우리 의식을 지배하는 이러한 규범성은 우리 주관으로부터 유래한다는 의미에서 주관적이지만, 규칙적 성격을 가진다는 점에서 객관적이다.

그런데 의식의 규칙은 그 자신으로부터 유래한다는 점에서 의식과 무관하게 그 자체로 있는 것, 즉 **즉자**(das Ansich)와 분리될 수밖에 없다. 따라서 의식은 규칙을 가지고 있다는 점에서 객관적이지만, 이 객관성은 즉자와 분리되어 있다는 점에서 제한적일 수밖에 없다. 의식의 제약성이란 의식이 가지는 이러한 분리, 즉 사고주체의 제한된 객관성을 의미한다.

구스만(Luis Guzmán)은 의식이 겪게 되는 이러한 분리를 일반화하기 위해 데이빗슨(Donald Davidson)이 제기한 ‘개념적 도식과 내용의 이분법’¹⁶⁵⁾을 빌려온다. 여기서 **개념적 도식**이란 믿음 체계 내의 대상을 구성

적 의미를 파악하는 일을 말하는 것이 아니라 무의미의 세계로부터 의미의 세계를 창조하는 근원적 의미부여 행위를 말한다. 우리가 어떤 것에 의미를 부여하기 전에는 그것은 한낱 무의미에 지나지 않으며, 그것은 사실상 어떤 것이라 할 수도 없는 존재이다. 우리가 그것에 의미를 부여할 때 그것은 비로소 어떤 것이 된다. 표면적인 것에서 심층적 의미를 읽어내는 행위라는 의미에서의 해석은 이러한 근원적인 해석에 의해 의미의 세계가 창조된 이후에야 비로소 가능하다.

165) 데이빗슨은 Davidson, Donald, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press, Oxford, 1984)에서 과인을 비판하기 위해 자신이 ‘경험론의 세 번째 독단’으로 명명하는 이 이분법을 도입한다. 여기서 개념적 도식은 믿음 체계 내의 대상을 구성하기 위한 우리 마음의 규칙 혹은 메커니즘을 의미하고, (경험) 내용은 이 도식 너

하기 위한 우리 마음의 규칙 혹은 메커니즘을 말하며, (경험) **내용**은 이 도식 너머에 있는 것, 즉 우리의 사유에 의해 달라지지 않는 세계의 참된 내용을 말한다.¹⁶⁶⁾ 그런데 개념적 도식과 내용을 이런 식으로 이해할 때 심각한 문제가 생긴다. “만약 내용이 이것을 표상하는 개념적 도식 너머에 있으면서 이 도식을 통해서만 접근할 수 있는 것이라고 한다면, 그것은 영원히 우리가 접근할 수 없는 곳에 자립적으로 있게 될 것이다. 왜냐하면 우리는 내용에 접근하기 위한 도식이 규정한 - 그래서 바깥놓은 - 내용 하고만 관계할 것이기 때문이다.”¹⁶⁷⁾

문제가 이렇다면, 데이빗슨이 말하는 개념적 도식과 내용의 이분법은 필자가 지금까지 주장해온 전회 이후 분리된 질료와 형식의 관계에 대한 다른 방식의 표현이라고 할 수 있을 것이다. 따라서 데이빗슨의 문제의식은 다시 다음과 같이 정식화될 수 있다. 형식(혹은 규칙)이 나로부터 유래한다면, 주체와 객체, 마음과 세계는 어떻게 대립을 극복할 수 있을까? 인간은 주관적 형식이라는 자신의 한계를 넘어 세계의 참된 모습, 즉 진리에 어떻게 도달할 수 있을까? 인간은 어떻게 개념적 도식을 사용하면서도 도식 너머에 도달할 수 있을까?¹⁶⁸⁾

머에 있는 것을 말한다.

166) Guzmán, Luis, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy* (Palgrave Macmillan, 2015), p. 9 참조. 구스만은 개념적 도식을 의식이 가지는 규칙과 동일한 것으로 간주한다. 이로써 개념적 도식과 내용의 이분법은 의식 혹은 우리의 앎과 세계의 분리를 의미하게 된다. 맥도웰(John McDowell) 또한 이 이분법을 동일한 방식으로 이해한다. “... 셸라스와 데이빗슨은 교환 가능하다. 주어진 것에 대한 셸라스의 공격은 ... 개념적 도식과 경험적 **내용**의 이원론에 대한 데이빗슨의 공격과 일치한다.” McDowell, John, *Mind and World* (Harvard UP, 1996), xvi.

167) Guzmán, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, 9.

168) 세계와의 **마찰**(friction)에 관한 맥도웰의 문제의식을 떠올려보는 것이 지금의 물음을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 맥도웰은 마음과 세계의 관계에 관한 인식론적 딜레마를 해명하기 위해 우리 앎의 독자성을 주장하는 정합론의 주장을 받아 들인 다음 이 입장의 난점인 마찰 문제를 해결하는 방식으로 정합론을 넘어서고자 한다. 정합론자들은 경험이 우리 앎의 출발점이라 하더라도 세계의 질서(“자연의 논리적 공간”[the logical space of nature])와 앎의 질서(“이유의 논리적 공간”[the logical space of reasons])는 종적(種的)으로 구별되며, 앎은 **독자적**(*sui generis*) 믿음 체계를 구축한다고 주장한다. 하지만 이로써 정합적으로 짜여진 믿음 체계로서의 앎은 세계의 질서와 근본적으로 분리되며, 이렇게 되면 앎의 질서를 탐구한다고 하더라도 세계의 질서에 대해서는 알 수 없다. 따라서 정합론은 사고

참된 것에 대한 앎과 관련된 유서 깊은 이 철학사적 문제를 해결하기 위해 많은 철학자들이 덤벼들었지만, 이들은 신이나 예지적 직관에 호소하는 독단론으로 귀결되거나 실재에 대한 앎을 포기하는 회의주의에 머무르게 되었다.¹⁶⁹⁾ 물자체는 알 수 없다는 회의주의적 결론에 도달한 칸트와 달리, 헤겔은 의식이 자신의 제약을 넘어설 수 있다고 주장한다. 하지만 이러한 헤겔의 주장은 의식의 제약적 성격을 전제한다는 점에서 전회 이전의 초월적 실재론으로 되돌아간 것으로 간주될 수 없다. 여러 비판자들의 주장과는 달리, 헤겔은 우리 의식의 한계를 인정하며, 우리 마음의 구조와 무관하게 실재성의 구조를 파악할 수 있다는 주장을 부인한다. 다른 한편, 헤겔의 주장은 어떤 식으로든 우리 의식이 무한할 수 있다고 주장한다는 점에서 칸트의 초월적 관념론과도 구별된다. 헤겔은 의식의 유한성을 인정하면서도 의식이 이 유한성을 넘어설 수 있다고 주장함으로써 칸트의 전회를 받아들이면서도 그의 초월적 관념론이 담고 있는 회의주의적 귀결을 극복하고자 한다.

다음의 중요한 구절은 이러한 의식의 분열 및 그 극복과 관련된 헤겔의 주장을 요약하고 있다.

의식은 ... 그 자신에 대해 자신의 개념이며, 이로써 곧바로 제약된 것을 넘어서게 되며, 이 제약된 것이 의식에 속하기 때문에 자기 자신도 넘어서게 된다.¹⁷⁰⁾ (PhG74)

가 세계에 응답해야 한다는 타당한 우려에 적절히 대답하지 못한다. 맥도웰은 정합론의 이러한 상황을 “마찰 없는 공회전”(frictionless spinning in a void)이라 는 말로 표현한다. McDowell, 앞의 책, Introduction.

헤겔에게 칸트 철학이 가지는 지위는 맥도웰에게 정합론이 가지는 지위와 동일하다. 맥도웰의 용어로 표현할 때, 칸트의 전회를 인정한다는 것은 세계의 질서와 분리된 우리의 앎 내지 믿음 체계의 독자적 질서를 인정한다는 것이다. 따라서 전회 이후에도 세계에 대한 앎이 가능한가라는 헤겔의 물음은 세계의 질서와 앎의 질서의 분리 이후에도 세계와의 마찰은 가능한가라는 맥도웰의 물음과 동일한 것으로 이해될 수 있다. 헤겔은 칸트와 달리 분리 이후에도 마찰이 가능하다고 주장함으로써 칸트(와 정합론)가 남겨둔 이원론의 한계를 넘어서고자 한다.

169) Guzmán, 앞의 책, 8. 이 문제를 ‘경험론의 세 번째 독단’으로 규정하는 데서 알 수 있듯이, 데이빗슨의 목표는 도식과 내용의 이분법에 대한 경험론자들의 일반적 믿음을 비판적으로 넘어서는 데 있다. 하지만 믿음의 공통성에 의한 소통 혹은 이해에 의존하는 그의 대안은 자연의 논리적 공간과 이유의 논리적 공간을 분리하는 ‘마찰 없는 공회전’에 불과하다는 맥도웰의 비판을 받게 된다. McDowell, 앞의 책, 같은 곳.

“제약”과 “넘어섬”의 구체적 의미를 해명하는 일을 뒤로 하면, 여기서 가장 문제가 되는 것은 헤겔이 모순된 두 주장을 동시에 제안하고 있다는 사실이다. 의식은 제약되어 있지만, 동시에 이 제약을 넘어서나. 의식은 분열되어 있지만 이 분열을 극복할 수 있다. 헤겔은 무엇을 근거로 의식이 제약되어 있으면서도 동시에 제약을 넘어서 있다고 주장할 수 있을까? 이 물음에 답하기 위해서는 먼저 “이로써”(damit)라는 접속어에 주목할 필요가 있다. 헤겔은 인과관계를 의미하는 접속어를 사용함으로써 자신이 이 단어 앞에, 즉 인용문의 첫 부분에 이미 의식의 이중성의 근거를 제시했음을 시사한다. 이런 식으로 이해하면, “의식의 그 자신에 대해 자신의 개념”이라는 구절에 의식의 제약성과 무제약성에 대한 근거가 모두 들어있어야 한다. 필자는 이 구절이 “의식은 그 자신에 대해 있다”라는 주장과 “의식은 자신의 개념이다”라는 주장으로 쪼개질 수 있으며, 이것들은 각각 의식의 제약성과 무제약성의 근거로 제시되고 있다고 생각한다. 첫 번째 주장의 의미는 상대적으로 덜 어렵다. 이 부분은 의식의 제약성에 대한 주장으로 해석될 수 있다. 즉, 의식은 자신의 개념적 도식을 가진다는 점에서 제약되어 있다. “의식은 자신의 개념”이라는 두 번째 주장을 해석하는 일은 그보다 까다롭다. 여기서 핵심이 되는 것은 “개념”에 대한 해석이다. 여기서 개념은 어떤 의미를 가지는가? 개념의 의미를 이해하기 위해 다시 몇 단락 뒤의 헤겔의 말을 인용해보자.

우리가 **앎을 개념**이라 부르고, 본질 내지 **참된 것**을 존재자 혹은 **대상**이라 부른다면, 검사는 개념이 대상에 일치하는지를 지켜보는 데 있다. 그러나 우리가 **본질** 내지 대상의 **즉자**를 **개념**이라 부르고, 반대로 **대상을 대상으로서의 개념** 즉 **타자에 대해** 존재하는 개념으로 이해한다면, 검사는 대상이 자신의 개념에 일치하는지를 지켜보는 데 있다. 물론 사람들은 이 둘이 똑같은 것임을 잘 알고 있다. (PhG77)

170) 다음의 원문을 참조하라. “Das Bewußtsein ... ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst.”

헤겔은 여기서 우리의 앎을 참된 것에 비교하여 검사하는 방식에 대해 말하고 있다. 그 요지는 우리의 앎을 참된 것으로서의 대상에 비교하든, 의식의 대상과 이 대상의 즉자를 비교하든 이 둘은 동일하다는 주장이다. 그런데 지금의 맥락에서 중요한 것은 헤겔이 여기서 개념과 그 대상을 두 가지 의미로 다르게 쓰고 있다는 점이다. 전자의 맥락에서 개념은 개체로서의 의식이 참이라고 믿는(혹은 사념하는[gemeint]) 바이며, 그 대상은 이러한 의식의 개입이 없이 존재하는 순수 즉자를 말한다. 후자의 맥락에서 개념은 본질 혹은 즉자, 즉 대상의 참된 모습을 말하며, 그 대상은 그러한 즉자가 우리 의식에 나타나는 바를 말한다. 우리는 전자의 개념을 “주관적,” 혹은 “대자적” 개념으로, 후자의 개념을 “객관적,” 혹은 “즉자적” 개념이라 부를 수 있을 것이다.¹⁷¹⁾

이제 원래의 맥락으로 돌아가보자. 헤겔이 “의식은 자신의 개념”이라고 주장할 때, 여기서 “개념”의 의미는 어느 쪽으로 해석하는 것이 적절할까? 필자의 생각으로는 아마도 두 번째 의미가 적절할 듯하다. 왜냐하면 이어지는 구절에서 헤겔은 “이로써” 의식이 제약성을 넘어선다고 말하고 있기 때문이다. 이는 헤겔 본인이 앞부분에서 제약성을 넘어섬에 대한 단서를 제공했음을 암시하고 있다.

이런 식으로 읽으면, 문제의 구절은 다음과 같이 해석될 수 있다. 의식은 개념적 도식 안에 갇혀 있다는 의미에서 제약되어 있지만, 동시에 자신에 대한 [즉자적] 개념을 가진다.¹⁷²⁾ 의식은 이런 식으로 분열되어 있다.¹⁷³⁾

이러한 의식의 특징으로 인해 의식은 제약성을 지닌다고 해도 자연적 생명이 가지는 제약성과 근본적으로 구별된다. 의식과 자연적 생명은 둘 다 제약되어 있지만 자연적 생명은 의식이 겪는 즉자와의 분리를 겪지 않는다.

171) Guzmán, 앞의 책, 27-8 참조.

172) 구스만은 이때 의식이 가지는 것이 자신에 대한 개념이든, 다른 대상에 대한 개념이든 이 문제가 중요한 것은 아니라고 주장한다. 그에 따르면, 중요한 것은 의식이 자신의 “개념적 도식”을 넘어서는 “내용,” 즉 즉자적 개념을 가진다는 사실이다. Guzmán, 같은 책, 19-20.

173) 구스만은 이러한 의식의 분열이 의식과 진리주장의 관계와 관련되어 있다는 점을 지적한다. Guzmán, 같은 책, 19. 이에 대해서는 뒤에서 상술될 것이다.

자연적 생명에 제약된 것은 자기 자신을 통해 자신의 직접적 현존재를 넘어서 수 없으며, 다른 것에 의해 직접적 현존재 밖으로 쫓겨난다. 이처럼 찢겨져 나감으로써, 그것은 죽음을 맞게 된다. (PhG74)

자연적 생명은 자신의 노력에 의해 “자신의 직접적 현존재를 넘어서 수 없다.” 동물은 생에 충실할 뿐 생을 부정하며 죽음을 맞이하는 철학자 소크라테스가 아니다. 그에게 죽음은 순수 추상적 보편인 종으로부터 자신을 분리시키는 갑작스러운 중단으로 나타날 뿐이다. 이처럼 자연적 생명은 자신의 직접적 현존재에 제약되어 있다. 반면, 의식은 이러한 자연적 생명의 제약성을 넘어서 있다. 의식은 생을 부정하며 스스로 죽음을 선택할 수 있다. 의식은 본성상 자신에 대해 있으며, 자신이 자기 밖에 있음을 안다.

나아가, 의식은 자신의 제약성을 넘어서 수 있는 잠재력을 가지고 있다. 이를 헤겔은 다음과 같이 표현한다. “... 이로써 곧바로 제약된 것을 넘어서게 되며...” 앞에서 언급한 바와 같이, 여기서 “이로써”(damit)는 의식의 분열을 가리킨다. 즉, 헤겔에 따르면 의식이 제약을 넘어서 수 있는 이유는 역설적으로 의식이 자연적 생명과 달리 세계와 분리되어 있기 때문이다.¹⁷⁴⁾

이처럼 분리를 극복할 수 있는 능력은 바로 이러한 분리 안에 주어져 있다. 그렇다면, 이러한 분리는 어떻게 극복될 수 있는가? 이를 위해서는 먼저 이러한 분리가 왜 생겨나는지를 먼저 살펴보아야 한다. 이에 대한 논의는 의식의 욕망에 대한 해명을 통해 이루어질 것이다.

2-2. 의식의 욕망: 확신과 진리의 변증법

174) 헤겔은 다른 곳에서 인간 정신의 이러한 이중적 성격을 다음과 같은 종교적 인유를 통해 표현하기도 한다. “하지만 이러한 분리의 입장 역시 지양되어야 하며, 정신은 자신의 힘으로 다시 통일된 상태로 복귀해야 한다. 이러한 하나됨은 정신적인 것이며, 복귀의 원리는 사고 안에 있다. 상처를 낸 자가 다시 상처를 치유한다”(Enz I §24z3). 여기서 헤겔은 상처를 낸 바로 그것이 상처를 치유한다고 주장한다. 다시 말해, 분리의 원리가 통일과 복귀의 원리가 된다. 그리고 이 원리는 바로 사고이다. 이처럼 이곳에서도 헤겔은 인간의 사고에 내재한 분리의 원리가 바로 이 분리를 넘어서 수 있는 단초이기도 함을 밝히고 있다.

의식이 제약되어 있으면서도 이 제약을 넘어서는 일은 어떻게 가능한가? 헤겔은 이와 관련된 앞서의 인용문 바로 다음 구절에서 다음과 같이 말한다.

비록 공간적 직관에서처럼 제약된 것과 나란히 있을 뿐이라 해도, 의식은 개별자와 함께 피안을 정립한다. 따라서 의식은 자신의 제약된 만족을 해치는 이 강제력을 스스로 감수한다. (PhG74)

두 번째 문장에 나오는 “이 강제력”이 가리키는 말은 첫 문장의 “피안”이다. 이를 감안할 때, 인용된 구절들은 다음과 같이 해석될 수 있다. 의식은 제약된 것 즉 개별자뿐만 아니라 강제력으로서의 피안 또한 정립한다. 그런데 피안은 의식의 “제약된 만족”과 대립하며, 의식의 제약된 만족을 훼손한다. 의식은 자신의 제약된 만족이 훼손됨에도 불구하고 강제력으로서의 피안을 거부하지 않는다(“공간적 직관”에 관한 해석은 뒤에서 다시 언급할 것이다).

이를 풀어서 다시 한 번 얘기해보면, 헤겔의 생각은 다음과 같이 재구성될 수 있다. 의식은 어떤 만족을 느낀다. 하지만 이 만족은 제약된 만족일 뿐이다. 의식은 이러한 제약된 만족에 머무르지 못한다. 왜냐하면 의식으로 하여금 제약된 만족에 머물지 못하게 하는 어떤 힘이 존재하기 때문이다.

의식의 제약된 만족은 앞서의 인용문에서 말한 제약된 것과 관련된다. 그렇다면, 여기서 헤겔은 자신이 앞에서 “의식은 제약된 것을 넘어서다”라고 주장한 이유를 밝히고 있다고 볼 수 있다. 즉, 의식이 자신의 제약성을 넘어서실 수 있는 것은 바로 “자신의 제약된 만족을 해치는 [이] 강제력” 때문이다.

그렇다면, 의식의 제약된 만족이란 무엇이며, 이를 넘어서도록 강제하는 강제력은 또 무엇인가? 또, 이로 인해 의식이 자신의 한계를 넘어서는 것은 무엇을 의미하는가? 나아가, 의식의 제약된 만족은 온전한 만족을 전제하는 표현이다. 그렇다면, 제약되지 않은 온전한 만족은 의식에게 어떻게 가능한가? 이 물음들에 대해 만족할 만한 답을 얻기 위해서는 헤겔의

텍스트 전반에 대한 세심한 독해가 요구된다.

먼저 주의해야 할 것은 **만족**이라는 용어가 『정신현상학』에서 처음으로 등장한다는 사실이다. 이후 「자기의식」장에서 본격적으로 등장하게 될 이 용어는 **욕망**과 함께 『정신현상학』 전체를 아우르는 핵심 키워드 중 하나로서 헤겔의 『정신현상학』 기획에 중심적인 역할을 한다. 욕망은 일반적으로 결여 내지 불만족을 전제하는 말로서 이러한 결여를 지양하고 뭔가(즉, 목적)를 이루려는 충동을 의미한다. 이러한 욕망은 생명체의 원초적 규정이다. 욕망 없는 생명은 있을 수 없다. ‘뭔가를 추구하고 욕망함’은 인간을 포함한 생명체의 근본 규정이며, 생명체와 비생명체를 가르는 기준이 된다. 만족은 이러한 욕망이 실현될 때 생겨난다. 따라서 욕망은 생명체로 하여금 만족을 추구하게 하는 추동력이며, 만족은 이러한 욕망의 실현을 의미한다.

하지만 정신은 한낱 생명이 아니다. 정신, 특히 의식은 반성하는 생명이다. 따라서 의식의 욕망은 한낱 생명의 그것과 전혀 다른 형태를 가진다. 그렇다면 의식의 욕망은 무엇인가? 그것이 만족되려면 어떻게 해야 하는가? 이 물음들은 또한 헤겔이 왜 주관정신의 세 형태 중에서 의식을 『정신현상학』의 주인공으로 삼는가라는 물음과도 관련된다. 미리 앞당겨 얘기하자면, 의식이 『정신현상학』의 주인공으로 채택되는 것은 앎과 진리의 분열로 인한 의식 고유의 욕망 때문이다. 의식의 욕망과 관련된 이 물음들에 답하기 위해서는 헤겔의 의식이 영혼과 어떻게 구별되며, 나아가 의식의 욕망은 어떻게 만족되는가를 살펴보아야 한다.

(1) 영혼과 의식

헤겔에게 영혼은 인간 고유의 것이 아니다. 영혼이 처음 도입되는 것은 『자연철학』이며, 헤겔은 여기서 유기체의 고유한 “자기감정의 능력”을 영혼이라 부른다. 다시 말해, 유기체의 영혼은 신체로서의 외면과 구별되는 “내면”이자 “자연 안에서 생겨나는 주관성 혹은 자기관계”¹⁷⁵⁾를 의미한다.

175) Brinkmann, Klaus, “The Natural and the Supernatural in Human Nature: Hegel on the Soul,” R.S. Cohen and A.I. Tauber eds., *Philosophies of Nature: The Human Dimension* (Kluwer Academic

다.¹⁷⁶⁾ 하지만 동물의 영혼과 인간의 내면적 생은 자연과 정신이라는 서로 다른 존재 영역에 속한다. 인간의 영혼은 “잠재적인 반성적 사유”¹⁷⁷⁾라는 점에서 동물의 영혼과 구별된다.

따라서 인간의 영혼은 자연적인 것이면서도 정신적인 것이라는 이중적 성격을 가진다. 영혼은 “자연 안에 있는 정신,” 즉 여전히 자연적 측면을 가지고 있으면서 아직 자연에 몰입 혹은 침잠해 있는(versenkt) 원초적 자아이며, 따라서 자유라는 자신의 본질을 아직 충분히 드러내지 못한 단계의 정신이다.¹⁷⁸⁾ “정신의 본능적 생 혹은 전의식적 자연적 생”¹⁷⁹⁾인 영혼의 자연에 대한 몰입은 현상학적으로 말해 전반성적이고 비주체적인 상태를 말한다. 달리 말하면, 영혼에게 대상은 주어져 있을 뿐 고유한 의미의 대상, 즉 반성적으로 정립된 사고의 대상은 아직 생겨나지 않았다. 다시 말해, 영혼은 “아직 자신의 개념을 대상화하지 않았으며, 여전히 개념적으로 전개되어 있지 않다”(EnzIII §387z).

영혼이 “직접적 정신”이라면, 의식은 “매개된 정신”이다. 영혼이 아직 잠들어 있는 정신이라면, 의식은 “잠에서 깨어난”(EnzIII §387) 정신이다. 의식은 자연에의 몰입에서 벗어나 사고의 영역에 들어섬을 의미하며, 헤겔은 이를 영혼에 속하는 감각의 깨어남보다 더 고차적인 사고의 깨어남으로 간주한다.

자기와 관계하는 보편은 나에게만 실존한다. ... 나에게 와서야 비로소 이 가능성[대존재의 실재적 가능성-인용자]은 현실성이 된다. 그래서 나에게서는 개별의 한낱 감각에 제약된 자연적 깨어남보다 한층 고차적인 깨어남이 생겨난다. (EnzIII §412z)

이제 정신은 모호하고 불명료한 밤의 상태에서 명료하고 분명한 낮의 상태로 이행한다. 의식은 사고를 통해 고유한 의미에서의 대상을 산출한

Publishers: 1998), 5.

176) 헤겔의 영혼이론은 이 개념을 유기체 전반으로 확장한다는 점에서 아리스토텔레스의 영혼이론과 연속적이다.

177) Brinkmann, 앞의 글, 5.

178) 이러한 의미에서 헤겔은 아리스토텔레스를 따라 영혼을 “정신의 잠”(EnzIII §389), 즉 잠들어 있는 정신이라고 부른다.

179) Brinkmann, 앞의 글, 5.

다. 앞서 말한 것처럼, 이러한 대상은 의식이 정립할 때에만 산출될 수 있다.

헤겔은 앞에서 (부분적으로) 인용한 바 있는 구절에서 의식과 대상의 관계를 다음과 같이 서술한다.

의식은 어떤 것을 자기와 구별하면서도 이것과 관계한다. 일상적인 말로 표현하면, 이 어떤 것은 의식에 대한 어떤 것이다. 그리고 이 관계, 혹은 어떤 것의 의식에 대해 있음이라는 특정 측면이 **앎**이다.
(PhG76)

의식은 자연에 몰입한 주체가 아니기에 그에게 대상은 구별되어 있다. 즉 그에게 대상은 자명하게 전제된 전반성적인 것이 아니라 사고에 의해 정립된 것이다. 헤겔은 이것을 의식에 대해 있는 것, 즉 '의식에 대한 존재'라 명명한다. 헤겔은 의식과 이 대상의 관계를 "앎"이라 부른다. 이 앎은 우리 사고의 으깬 행위에 의해 산출된다. 헤겔은 으깬에 대한 앞서의 인용문 다음에 다음과 같이 언급한다.

이와 같은 우리 안으로 들어감[나에 의해 으깨어져 우리 안으로 들어감 - 인용자]을 우리는 앎이라 부르며, 그래서 그 내용은 나의 것 (Meinige)이 된다.¹⁸⁰⁾

앎은 이처럼 나에 의해 으깨어져 우리 안으로 들어온 의식의 내용을 말한다.¹⁸¹⁾ 따라서 이는 칸트식으로 말해 사고 주체인 "내"가 자신으로부터

180) Hegel, BP §414.

181) 헤겔이 의식(Bewußtsein)과 앎(Wissen)을 연결하는 것은 이것들의 어원적 유사성 때문이다. 즉 헤겔에게 의식은 (뭔가에 대해) 알고 있는 상태(Be - wußt - sein)이며, 앎은 의식이 가지고 있는 것이다. 헤겔은 BP §414에서 이를 다음과 같이 명시적으로 언급한다. "여기서 이 관계, 즉 자립적 객체가 지양된 것으로 정립되어 있다는 사실을 앎이라 부른다는 것에 주의해야 한다. 우리는 의식에 대해 말하고, 또 나는 알고 있다고도 말한다. 이때 의식은 내가 알고 있다는 것, 앎은 객체가 내 안에 정립됨으로써 나의 관념성 안에 정립된다는 것을 말할 뿐이다." 같은 곳에서 헤겔은 또한 다음과 같이 말하기도 한다. "의식은 내가 알고 있다는 것, 앎은 객관이 내 안에 정립됨으로써 나의 관념성 안에 정립된다는 것을 말할 뿐이다."

유래한 규칙에 따라 산출한 “객관적” 판단이라고 할 수 있다. 앞서 말했듯, 이러한 앎이 객관적 판단이라고 말하는 것은 그것이 참된 판단 혹은 진리임을 의미하는 것이 아니라 진리주장이 가능한 판단, 즉 참과 거짓의 가능성을 가지는 판단임을 의미할 뿐이다.¹⁸²⁾ 그러므로 이 앎은 전통적으로 ‘의견’(opinion), 혹은 ‘믿음’(belief)과 대비되어 ‘앎’(지식, knowledge)이라 불리던 것과는 구별된다. 후자의 앎은 일반적으로 한낱 믿음이 아니라 정당화된 참된 믿음을 가리킨다(이른바 JTB 조건). 오히려, 헤겔의 앎은 믿음과 동일한 지위를 가진다. 하나의 믿음은 “나는 s를 p라고 믿는다(I believe that s is p).”라는 명제적 태도의 형태로 표현될 수 있다.¹⁸³⁾

이처럼 헤겔은 나의 으깬 즉 의식의 정립 활동의 결과물을 앎과 관련시키고 있으며, 나아가 앎의 내용을 “나의 것”이라 부른다. 주의해야 할 것은 헤겔에게 내 안에 있는 모든 것이 다 나의 것은 아니라는 사실이다. ‘나의 것’은 ‘내 안에’(in mir) 있는 모든 것, 즉 우리 정신이 표상할 수 있는 모든 것이 아니라 “나에 대해”(für mich) 있는 것, 즉 나에 의해 통일된 표상에 한정될 뿐이다.

이처럼 헤겔의 앎은 의식과 그 대상의 관계에 한정되며, 따라서 자연과 직접적 통일을 이루고 있는 영혼은 앎과 아무 관계가 없다. 이를 헤겔은 ‘나(=의식)는 알고 있지만, 영혼은 알지 못한다’라는 말로 정식화한다.

나는 그것을 알고 있다. 반면, 영혼은 아직 알지 못한다. 영혼 안에도 규정은 있지만, 영혼은 아직 알지 못한다. 반면, 앎은 내용이 내 안에 정립된다는 것을 말한다.¹⁸⁴⁾

인간의 정신은 의식과 동일하지 않으며, “세계에 대한 우리의 대처에는

182) 객관적 판단과 진리주장에 대한 자세한 설명은 본 논문 1장 2-2. (2)를 참조하라.

183) 투겐타트(Tugendhat, E.)는 헤겔의 앎을 전통적 의미에서의 믿음이 아닌 앎으로 오독하는 잘못을 범한다. Tugendhat, E., *Self-Consciousness and Self-Determination*, tr. Paul Stern (Cambridge, MA: The MIT Press, 1986), 279-283. 투겐타트의 헤겔 비판에 대한 간략한 요약과 이에 대한 반비판으로는 Guzmán, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, 23-6 참조.

184) Hegel, BP §414.

의식적 생에 나타나는 것보다 더 많은 것이 개입”한다.¹⁸⁵⁾ 바로 이 “더 많은 것”이 얇이 아닌 영혼의 내용이다. 이처럼 영혼의 내용은 풍부하지만, 모호하고 파편적이다. 이러한 모호하고 파편적인 것들에 질서를 부여하는 것이 바로 의식의 반성적 활동이다. 앞에서 논의된 것처럼, 헤겔에게 얇은 의식의 반성적 사고와 관련된다. 반성되고 숙고된 표상으로서의 의식의 얇은 일관적이고 총체적이며 체계적이다.¹⁸⁶⁾ 하지만 의식은 빈곤하다. 우리의 풍부한 정신세계에 나타나거나 가라앉아 있는 것들 중 극히 일부분만이 의식의 활동을 거쳐 명료한 얇의 세계로 떠오르며, 나머지는 밤의 세계에 머무른다. 얇이 생겨날 때 영혼의 풍부함은 사라지며, 규칙에 따라 체계화될 수 없는 것들은 배제된다. 이처럼 영혼은 의식의 기원이 되며, 명료한 의식은 밤의 어둠으로부터 탄생한다.¹⁸⁷⁾

(2) 확신과 진리의 변증법: 의식의 욕망과 그 만족

영혼과 의식의 이러한 차이는 의식의 욕망에 대한 헤겔의 생각을 이해하는 데 어떤 도움을 주는가? 아직 잠에서 깨어나지 않은 정신인 영혼은 반성적으로 정립된 사고의 대상을 가지고 있지 않은 반면, 잠에서 깨어난 정신인 의식은 자신이 정립한 고유한 의미를 대상을 가진다. 달리 말하면, 영혼과 달리 의식은 자신이 산출한 규칙에 따라 객관적 판단을 할 수 있는 능력을 가지고 있으며, 따라서 진리주장을 할 수 있는 능력을 가지고 있다.

185) Pinkard, *Hegel's Naturalism*, 25.

186) EnzIII §412z 참조.

187) 이렇게 이해할 때, 영혼이 알지 못한다는 것은 영혼에게 아무 내용이 없다는 말이 아니라 영혼의 내용이 헤겔이 얇이라 부르는 것과 상관없다는 말로 이해되어야 할 것이다. 하지만 그렇다면, 지금의 인용문에 나오는 “영혼 안에도 규정이 있다”라는 헤겔의 또 다른 주장은 어떻게 이해되어야 할까? 지금까지의 논의에 따르면, 헤겔에게 규정은 영혼이 아닌 의식의 활동에 의해 비로소 생겨나는 것으로 이해되어야 하지 않는가? 이 문제는 헤겔이 정신의 본질을 **활동**으로 본다는 사실과 관련된다. 즉, 헤겔은 정신을 자신이 의존하고 있는 자연을 자신의 지양된 계기로 만듦으로써 자기를 실현하는 활동으로 정의한다. 이러한 헤겔의 생각을 전제한다면, 규정은 이미 **잠재적으로**(혹은 **관념적으로**) 영혼 안에 내재한다고 말할 수 있을 것이다. 아리스토텔레스의 영향을 강하게 받은 정신에 대한 이러한 헤겔의 접근은 본 논문 4장 3-2.에서 자세히 논의될 것이다.

하지만 의식의 진리주장은 아직 진리가 아니다. 진리주장이 참과 거짓을 논할 수 있는 객관적 판단을 의미한다면, 이는 잘못된 앎의 가능성을 함축한다. 따라서 진리주장은 그 자체로 진리일 수 없다. 이런 식으로 의식에 있어서는 앎과 진리, 의식에 대해 있는 것과 즉존재가 구별된다.

그러나 우리는 이러한 타자[즉 의식 - 인용자]에 대해 있음과 **즉존재**를 구별한다. 앎에 관계된 것은 또한 즉존재와 구별되고, 이 관계 밖에서도 **존재하는** 것으로 정립된다. 우리는 이 즉자의 측면을 **진리**라 부른다. (PhG76)

의식은 영혼과 달리 진리주장을 한다. 달리 말하면, 의식은 자신의 앎이 진리임을 확신한다. 의식은 이 확신 안에서 세계와 만나게 된다. 따라서 의식은 단혀있다. 의식이 단혀있다는 것은 그것이 개념적 도식 안에서 대상을 파악한다는 의미이다. 하지만 확신은 그 자체로 진리가 아니다. 의식은 어떤 것을 어떤 것으로 알지만, 이 앎은 참이 아닐 수도 있다. 의식은 진리에 도달할 능력을 갖추고 있지만 아직 참에 도달하지 못했다는 의미에서 열려있다. 의식은 이런 식으로 열려있으면서도 단혀있다. 의식의 앎은 확신과 진리로 분열되어 있다.¹⁸⁸⁾ 이것이 헤겔이 말하는 확신과 진리의 변증법이다. 이런 식으로 의식은 의식에 대해 있는 것뿐만 아니라 즉자 혹은 진리와도 마주한다. 진리와 마주한다는 것은 의식이 그 자체로 진리가 될지를 알고 있다는 말이 아니다. 그것은 의식이 자신의 내적 분열로 인해 자기 자신을 넘어 진리로 나아가도록 추동된다는 것을 의미할 뿐이다. 다시 말해, 의식은 진리를 추구하지 않을 수 없다. “사고하고 있는 한 자연적 의식은 평화를 누릴 수 없다. 왜냐하면 사고한다는 것은 ‘that’을 사고하는 일(to think that)이며, 어떤 것을 어떤 것으로 취급하는 일이기 때문이다.”¹⁸⁹⁾

188) 구스만은 이를 “자신과 자신이 참이라고 생각하는 것의 차이, 즉 자신의 앎과 이 앎의 대상의 차이”로 표현한다. 따라서 (자연적) 의식은 “이미 분열되어 있으며, 반성의 능력을 갖추고 있어야 한다.” Guzmán, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, 17. 또, 같은 책, 19-20의 설명도 참조하라. 이곳에서 구스만은 이 분열을 뜻(Sinn)과 지시체(Bedeutung)에 대한 프레게의 구별을 빌려 설명하기도 한다. 이에 따르면, 헤겔의 “의식에 대해 있는 것”은 프레게의 뜻에 대응하며, “즉자”는 지시체에 대응한다.

이 점에서 의식은 좁은 의미의 정신과도 구별된다. 분열을 근본적 특징으로 하는 의식과는 달리, 이러한 정신은 의식에게 주어진 오류 혹은 분열의 가능성을 극복하고 진리에 도달한 (넓은 의미의) 정신을 말한다. 좁은 의미의 정신은 자연으로부터의 깨어남, 즉 자연과의 분리가 전제되지 않으면 가능할 수 없지만, 이러한 분리를 극복하고 다시 통일을 획득한 (넓은 의미의) 정신이다. 따라서 좁은 의미의 정신은 분리와 통일의 두 가지 성격을 다 가진다고 할 수 있으며, 전자의 성격을 의식과, 후자의 성격을 영혼과 공유한다.

189) Guzmán, 같은 책, 20. “취급”과 “‘that절’을 사고하는 일”에 대한 구스만의 주장을 이해하기 위해서는 약간의 설명이 필요하다. 먼저, 전자는 앨리슨의 제안과 관련된다. 앨리슨은 Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge UP, 1990), 37에서 지성의 자발성에 대한 칸트의 설명을 이해하는 데 유용한 정식을 제공한다. 칸트에 따르면, 감각이 마음에 제공하는 것은 사고대상에 대한 자료일 뿐 이러한 대상 자체는 아니다. 인식이 가능하기 위해서는 마음에 의한 자료의 능동적 수용과정, 즉 개념적 통일이 필요하다. 칸트는 대상을 산출하기 위한 지성의 이러한 근본적인 자발적 행위를 판단으로 규정한다 (A73/B94). 앨리슨은 이러한 판단을 “취급 활동”(taking as) 혹은 “어떤 것을 이러저러한 것으로 취급하는 활동(taking something as a such and such)”으로 정식화한다. 앨리슨에 따르면 그 기본 형태는 무규정적인 것=x를 F로 취급하는 것이다. 이는 다음과 같이 정식화될 수 있다.

나는 x를 F로 취급한다.
I take x as F.

여기서 '나'는 사고주체, '취급'은 이 사고주체의 규정활동을 의미한다. 이 규정활동을 통해 무규정적인 것=x는 규정된 것 F로 정립된다. 이 정식에서 중요한 것은 밖에서 오는 자료가 아니라 스스로 이 자료들을 처리하는 능동적이며 자발적인 이 취급 활동이 “판단에 구성적”(Allison, 같은 곳)이라는 사실이다. 이런 식으로 해석될 때, 판단은 단지 개념과 개념을 연결하는 사고 내적 연산 혹은 조작이 아니라 감성적 직관의 무규정적 잡다를 사고의 술어 F로 바꾸어놓는 능동적 활동이다. 내가 이러한 취급 활동을 능동적으로 수행하지 않으면 F는 나에게 표상될 수 없다. 칸트가 초월적 통각이라고 부르는 것은 바로 이 독특한 형태의 능동적인 사고 혹은 판단의 주체를 말한다.

따라서 우리가 어떤 것을 F로 취급한다는 것은 그것을 'I think that ...'에 이어지는 내용으로 간주한다는 것과 같은 말이 된다. 즉, F는 내가 사고한 결과이며 나의 사고의 내용이다. 이는 『순수이성비판』 「연역」 §16에 나오는 칸트의 유명한 선언의 실질적 함축 중 하나이다. 칸트에 따르면, “나는 사고한다”(Ich denke)는 나의 모든 표상을 수반하는 것이 가능할 수 있어야 한다(muß ... begleiten können)”(B131). 나의 사고가 없다면, 나에 대한 표상은 있을 수 없다. 나에 대한 표상은 언제나 나의 반성의 산물이라는 점에서 ‘나는 사고한다’의 술어가 될 수밖에 없다. 이처럼 칸트는 초월적 통각과 동일한 ‘나는 사고한다’를 통해, 나에 대한 표상에는 언제나 이러한 반성활동이 전제되지 않을 수 없음을 주장한다.

이로써 우리는 주관정신의 3단계(영혼-의식-정신)에 대한 헤겔의 구상이 어떤 식으로 구성된 것인지 이해할 수 있다. 영혼은 직접적 정신이며, 자연과 정신, 정신과 대상의 직접적 통일이다. 반면, 의식은 매개된 정신이며, 자연과 정신, 정신과 대상의 분리이다.¹⁹⁰⁾ (좁은 의미의) 정신은 영혼과 의식의 통일이며, 정신과 대상의 재통일이다. 하지만 이 통일은 영혼과 달리 분리 내지 매개를 거친 통일이다.

나아가, 우리는 헤겔이 왜 의식을 『정신현상학』의 주인공으로 채택했는지도 알 수 있다. 의식에 주어진 확신과 진리의 분열은 이 물음에 대한 답을 제공해준다. 『정신현상학』의 목표는 진리, 혹은 헤겔이 **절대자**라 부르는 것을 찾는 것이다. 그런데, 영혼은 자연과의 분리가 없기 때문에 절대자를 찾는 여행을 떠나는 것이 애초에 불가능하다. 좁은 의미의 정신은 의식과 마찬가지로 자연과 분리되어 있지만, 이미 그는 자신과 대상의 분리를 극복한 정신이다. 영혼은 진리를 향해 나아갈 능력이 없는 반면, 이미 분리를 극복한 정신은 더 이상 참된 것을 찾기 위해 나아갈 이유가 없다. 의식이 참된 것이 무엇인가를 알기 위해 앞으로 나아간다면, 정신은 발견된 참된 것의 내용을 채워나간다. 오직 진리주장을 할 수 있는 능력을 갖추고 있으면서도 아직 진리에 도달하지 못한 정신, 자기 아닌 것을 염두에 두고 자기가 아닌 것에 도달하고자 하는 의식만이 참된 것을 탐구할 자격을 갖추고 있다. 의식이 『정신현상학』의 주인공이 되는 것은 이처럼 의식이 확신과 진리의 이중성을 소유하고 있기 때문이다.

여기서 우리는 『정신현상학』의 전략과 관련된 대표적인 오해 하나를 풀 수 있다. 그것은 『정신현상학』에서 절대자의 지위에 관한 것이다. 『정신현상학』의 「서론」은 “절대적인 것”에 대한 앎의 가능성을 부인하는 철학적 입장을 비판하며 시작한다. 칸트로 대표되는 이러한 철학적 입장은 “학이 원하는 바의 절대자를 인식하지 못해도 참일 수 있는 인식”이 있으며, “절대자를 파악할 능력은 없다 해도 인식이 다른 진리는 파악할 수 있다”고 주장한다. 헤겔이 보기에 절대자에 미치지 못하는 것에 만족하는 이러한 철학은 이미 철학이라고 할 수 없는데, 왜냐하면 “절대자만이 참된 것이며, 참된 것만이 절대적”이기 때문이다. 이러한 주장은 칸트와 같은 회의주의

190) 여기서 대상은 정신이 자신의 앎의 목표로 상정한 것을 의미한다.

적 입장에 빠지지 않고 절대자에 도달하고자 하는 헤겔의 전략이다. 하지만 이로 인해 헤겔은 『정신현상학』을 시작할 때 이미 절대자를 전제하고 있다는 반론을 받게 된다. 헤겔은 증명해야 할 대상인 절대자를 애초부터 전제하고 시작하는 것이 아닌가? 그러나 여기서 절대자를 전제한다는 것이 이미 “절대자에 도달했음”을 의미하는 것이 아니다. 헤겔은 오직 “절대자에 도달할 가능성”¹⁹¹⁾만을 전제할 뿐이다. 달리 말하면, 『정신현상학』이 출발점에서 전제하는 것은 절대자가 아니라 절대자의 절대성이다. 『정신현상학』은 참된 것, 절대적인 것이 존재함을 전제하지만, 그 어떤 것도 절대자로 전제하지 않는다. 이는 탐구를 통해 얻어내야 할 『정신현상학』의 목표일 뿐이다.¹⁹²⁾

이러한 맥락에서, 헤겔의 『정신현상학』이 전제 없는 사유로 구성되어 있으며, 모든 전제에 반대하는 (데카르트와 유사한) 근본적 회의의 방법을 채택하고 있다는 해석 또한 이 책에 대한 정확한 설명이 될 수 없다. 헤겔은 전제 없는 사유를 주장하지 않는다. 그는 자신의 전제를 가지고 있다. 그가 『정신현상학』에서 반대하는 것은 “도식과 내용의 구별이라는 특정 전제”이다. 그는 이러한 전제에 반대하며, “유일하게 참된 것인 절대자의 전제”를 주장한다. 이 두 전제는 근본적으로 성격이 다르다. 전자가 “특정 진리주장 p ”를 전제하고 있다면, 후자는 단지 진리주장이 있어야 한다고 주장할 뿐 그 어떤 특정 진리주장도 내세우지 않는다. 즉, 후자의 전제는 “존재하는 것에 대해 알고자 한다면 p 이든, q 이든, r 이든 그 어떤 진리주장이 있어야 한다”고 주장하는 아무 내용 없는 “빈 괄호와 같은 것”이다. 이를 통해 헤겔이 말하고자 하는 것은 형식의 주관성을 받아들인다고 해서 (사고)형식과 대상의 분리, 즉 현상체와 물자체의 분리를 반드시 받아들여야 하는 것은 아니라는 것이다. 바로 이것이 『정신현상학』을 앞으로 나아가게 하는 동력이 되며, 참된 내용은 이후의 탐구과정에서 채워지게 된

191) Guzmán, 앞의 책, 16.

192) 이는 독단론과 회의주의를 피해 절대적인 것에 도달하기 위한 헤겔의 방법이다. 그는 그 어떤 것도 절대자로 전제하지 않기 때문에 독단론에 빠지지 않지만, 절대자의 절대성은 받아들이기 때문에 회의주의에 빠지지도 않는다. 하이데거 또한 헤겔이 절대자의 절대성을 전제하고 있다고 비판한다. 하지만 헤겔의 절대자는 출발할 때 절대성의 아무런 내용도 가지고 있지 않다는 점을 감안할 때, 하이데거의 비판은 부적절해 보인다. Guzmán, 같은 책, 170n25 참조.

다.¹⁹³⁾

이제, 최초의 물음으로 돌아가보자. 이 절에서 우리의 논의의 출발점은 의식의 욕망과 그 만족에 관한 것이었다. 먼저, 헤겔이 말하는 의식의 욕망이란 무엇이며, 그것은 왜 생기는 것인가? 의식의 욕망은 자신에게 주어진 분열 내지 간극을 메우고자 하는 것이며, 자신의 확신을 진리로 만들고자 하는 것이다. 의식의 내재적 분열로 인해 의식에게 욕망은 필연적이다. 즉 의식의 욕망은 의식의 분열의 필연적 산물이다. 의식이 자신의 욕망을 실현하기 위해서는 자신의 앎이 진리임을 증명해야 한다. 이 증명과정은 바로 『정신현상학』의 전개과정이다. 의식의 욕망은 『정신현상학』의 성립근거이자 『정신현상학』에서 이루어지는 운동의 추동력이다. 이 욕망이 없다면, 정신현상학은 앞으로 나아갈 수 없다.

그렇다면, 의식의 욕망은 어떻게 만족되는가? 의식의 욕망은 확신이 진리에 도달할 때 만족된다. 우리의 앎이 진리에 도달하지 못하고 확신에 머물게 되는 것은 (데이빗슨의 용어를 빌리면) 우리의 개념적 도식이 내용과의 분리를 극복하지 못한 것을 말하며, (맥도웰식으로 말하면) 우리 마음이 마찰 없는 공회전에 빠져있음을 의미한다. 진리이론의 방식으로 다시 고쳐 말한다면, 이는 우리의 앎이 정합적이라 하더라도 그것이 여전히 세계와 불일치하는 상황을 의미한다. 반면, 확신이 진리에 도달한다면, 이는 개념적 도식과 내용의 분리가 극복되고, 우리 마음과 세계의 마찰, 즉 우리의 앎과 세계의 만남이 이뤄짐을 의미한다. 이처럼 개념이 자신의 대상과 일치를 이룰 때, 의식의 욕망은 온전히 만족된다.

하지만 헤겔은 이러한 온전한 만족이 아닌 다른 종류의 만족에 대해 또한 언급한 바 있다. 이는 제한된 범위 내에서의 만족, 즉 헤겔이 의식의 “제한된 만족”이라 부른 것이다. 의식은 진리에 도달하지 못하더라도 자신의 확신 안에서, 즉 자신의 개념적 도식 안에서 만족을 얻을 수 있다. 이러한 만족은 의식의 앎이 세계와 마찰하지 않더라도 정합성을 획득할 때 얻어진다. 의식의 제한된 만족에 대한 헤겔의 언급은 칸트의 “앎의 제한”을 겨냥한 것이라고 봐도 무방할 것이다. 칸트의 초월철학은 “절대적으로 참된 것과 그렇지 않은 참된 것을 모호하게 구별”하며, 물자체가 아닌 현

193) 같은 책, 15-6.

상(체)에 제한된 삶에 만족한다. 그러나 정합성(coherence)은 일치(correspondence)가 아니며, 따라서 그것이 주는 만족은 “제약된” 만족이며 사실상 불만족이다.

하지만 의식은 이러한 제약된 만족을 넘어 온전한 만족으로 나아가지 않을 수 없다. 왜냐하면 의식은 이 제약에 머물지 못하도록 자신을 강제하는 어떤 힘과 마주해야 하기 때문이다. 이 힘을 헤겔은 “이성적 강제력”(PhG75)이라 부른다. 의식은 정합적 삶을 획득한다 하더라도, 이 삶은 최종적 삶에 도달한 것이라는 온전한 만족을 의식에게 줄 수 없다. 왜냐하면 이성적 강제력은 이 삶이 온전한 만족에 미달함을 의식에게 상기시키며, 의식으로 하여금 자신의 제약 너머로 나아가도록 강요하기 때문이다. 따라서 의식은 자신의 확신 내에서의 만족인 정합성이라는 자신의 한계를 넘어 진정한 만족을 얻기 위해 나아가지 않을 수 없다.¹⁹⁴⁾

의식의 무한성을 해명하고자 하는 필자의 논의에서 남은 과제는 의식에게 한계를 넘도록 강요하는 이성의 강제력의 정체를 밝히는 일이다. 이성의 강제력은 이제 의식 안에 나타난 즉자로 새롭게 명명될 것이다.

2-3. 의식의 무제약성: 의식에 나타난 즉자를 통해 제한을 넘어섬

(1) 즉자에 대한 삶

의식은 자신의 개념적 도식 안에서 대상을 파악하며, 이는 아직 참된 것에 도달한 것이 아니다. 의식은 참된 것을 지향하되 아직 참된 것에 도달하지 못했다. 그런데 헤겔은 의식이 “의식에 대해 있는 것”뿐만 아니라 이와 구별되는 “즉자존재”와도 관계한다고 주장한다. 개념적 도식이라는 의식의 조건을 감안할 때, 의식이 즉자와 관계할 수 있는 방법이 있을까? 초월적 실재론자들은 즉자에 대해 알고자 했지만, 이는 우리 의식이 가진 조건을 무시하는 방식으로 그렇게 했다. 반면, 칸트의 초월적 관념론은 즉자

194) 물론 의식은 이 강제력을 감내하지 않을 수도 있다. PhG 74-5 참조. 하지만 이는 의식이 진리로 나아가는 길을 스스로 포기한 것을 의미할 뿐이다. 의식이 진리를 향해 나아가려고 노력하는 한, 이 강제력을 받아들이지 않을 수 없다. Guzmán, 앞의 책, 20 참조.

에 대한 직접적 앎을 추구하는 초월적 실재론자들의 시도를 비판하지만, 우리 의식의 한계를 승인한다. 그리고 이 두 선택지 이외의 제3의 길은 없는 것처럼 보인다.

하지만 바로 여기서 헤겔의 고유한 철학적 주장이 시작된다. 우리 의식의 조건을 감안할 때, 우리가 즉자를 직접적으로 파악할 수 있는 방법은 없다. 하지만 이 말이 의식이 즉자를 파악할 수 있는 방법이 전혀 없다는 뜻은 아니다. 의식은 직접적 방식은 아니더라도 다른 우회적 방식으로 즉자를 파악할 수 있다. 헤겔에 따르면, 그것은 즉자가 의식 안에 나타나기 때문이며, 의식이 즉자와 부정적으로 관계하기 때문이다. 이러한 말들은 무엇을 의미하는가? 이 문제와 관련하여 먼저 앞에서 인용된 바 있는 헤겔의 다음 언급을 다시 살펴보자.

비록 공간적 직관에서처럼 제약된 것과 나란히 있을 뿐이라 해도, 의식은 개별자와 함께 피안을 정립한다.

여기서 헤겔은 의식이 제약된 것 혹은 개별적인 것과 함께 피안 즉 의식의 제약을 넘어서 있는 것을 또한 정립한다고 주장한다. 그런데 헤겔은 마치 별개의 두 실체가 “공간적 직관에서처럼” 나란히 놓여있는 것처럼 이들의 관계를 이해해서는 안 됨을 암시한다. 공간에 나란히 놓여있는 것이 아니라면 이것들은 어떤 식으로 함께 있을 수 있는가? 이 물음은 의식의 무한성에 대한 헤겔의 주장을 이해하기 위한 열쇠를 우리에게 제공한다. 여기서 헤겔은 초월적 실재론으로 돌아가지 않으면서도, 즉자에 대한 앎을 주장하기 위해 제약된 것과 피안, 의식의 앎과 즉자의 관계를 새롭게 사고하기를 요구하고 있다.

헤겔은 의식의 앎과 즉자의 새로운 관계를 설명하기 위해 먼저 「서론」 아홉 번째 단락에서 의식의 앎에 대한 기준(혹은 척도, Maßstab) 문제를 제기한다(PhG75-6). 의식의 앎은 진리주장일 뿐 그 자체로 진리는 아니다. 진리주장은 자신을 정당화할 수 없다. 따라서 의식의 앎은 그 자체로 앎을 검사하기 위한 기준이 될 수 없다.¹⁹⁵⁾ 하지만 척도 내지 본질로 제시될 수

195) 다른 한편, 헤겔이 이 맥락에서 직접 언급하고 있지는 않더라도, 그는 직관의 무규정적 잡다 내지 특수 또한 이 검사의 기준이 될 수 없다고 생각한다. 즉 헤겔

있는 기준이 없다면 사실상 검사는 불가능하다. 그렇다면 진리주장이 참인지 그렇지 않은지를 검사할 기준은 어디서 와야 하는가? “개념적 도식의 대상¹⁹⁶⁾이 이 도식이 도달할 수 없는 곳에 있다면, 이 도식은 자신이 얻고자 하는 객관성을 어떻게 얻을 것인가? 어떻게 우리는 상대주의/회의주의를 피할 것인가?”¹⁹⁷⁾

스스로 제기한 이 물음에 대한 헤겔의 답변은 다음과 같다.

의식 안에는 **하나의 타자에 대한** 어떤 것이 있다. 다시 말해 의식은 일반적으로 앎의 계기의 규정성을 자기 안에 가지고 있다. 동시에 의식에게 이 타자는 **의식에 대해** 있을 뿐만 아니라 이 관계 밖에서, 즉 즉자적으로도 존재한다. 이것이 진리의 계기이다. ... **개념과 대상, 대타존재와 즉자존재**라는 이 두 계기는 바로 우리가 탐구하는 앎에 속해 있으며, 이로써 우리는 척도를 가져올 필요가 없고, 탐구할 때 우리의 착상과 사유를 적용할 필요가 없다. (PhG76-7)

헤겔은 여기서 ‘앎의 계기’와 ‘진리의 계기’를 구별한다. 전자는 “타자에 대한 어떤 것” 즉 의식에 대해 있는 것이며, 후자는 “이 관계 밖에서” 즉 의식과 대상의 관계와 무관하게 있는 것이다. 계속해서 헤겔은 전자를 “개념” 혹은 “대타존재”라 부르고, 후자를 “대상” 혹은 “즉자존재”라 부른다.¹⁹⁸⁾ 중요한 것은 헤겔이 의식에 대해 있는 것뿐만 아니라 즉자존재 또

은 “주어진 것의 신화”(맥도웰)를 받아들이지 않는다. 왜냐하면 “특수에 대한 비추론적 직관”은 가능하지 않기 때문이다. “지식 주장은 어떤 것이든 순수하게 주어진 것을 넘어서 수 있는 개념적 능력을 필요로 한다. 감각적 확신 장에서 헤겔이 보여주듯이, 우리는 주어진 것을 주어진 것이라 말할 수도, 또 그렇게 생각할 수도 없다. 이 시도는 그 자체로 이미 자기를 넘어서나. 앎이 될 수 있는 특수들에 대한 비추론적 지각은 존재하지 않는다. 왜냐하면 애초부터 특수는 재식별(re-identified)될 수 있어야 하며, 이는 개념적 장치 없이는 일어날 수 없기 때문이다.”(Guzmán, 같은 책, 22) 다시 말해, “마음과 세계”의 올바른 관계맺음의 길을 찾기 위해서는 정합론뿐만 아니라 주어진 것의 신화 또한 넘어서야 한다.

196) 이는 내용, 즉 진리를 의미한다.

197) Guzmán, 앞의 책, 22.

198) 앞에서 말한 것처럼, 헤겔은 여기서 개념을 두 가지 다른 의미로 사용한다. 개념은 우리의 앎을 의미하기도 하고(주관적 개념), 대상의 본질을 지시하기도 한다(객관적 개념). 지금의 인용문에서 헤겔이 말하는 “개념”은 전자의 의미 즉 의식의 앎을 의미하며, 그 “대상”은 즉자존재를 의미한다.

한 의식 안에 들어와 있다고 주장한다는 점이다. 헤겔에 의하면, 참된 것과 의식의 앎, 즉 척도와 검사 대상은 둘 다 의식 안에 현존한다. 진리의 계기인 즉자가 이미 의식 안에 들어와 있기 때문에, 우리는 검사의 기준을 다른 데서 가져올 필요가 없다. 의식의 제약성 즉 개념적 도식을 넘어서 있는 검사의 기준은 이미 의식 안에 들어와 있다.

하지만 즉자가 이미 의식 안에 들어와 있다는 것은 무슨 뜻인가? 헤겔은 여기서 의식이 어떤 식으로든, 다시 말해 세계의 질서와 의식의 질서의 분리(즉 세계의 질서에 대한 우리 앎의 독자성)를 부인하는 방식으로 즉자를 직접적으로 알 수 있으며, 따라서 이를 기준으로 부적절한 것을 가려낼 수 있다고 주장하는 것인가? 우리가 헤겔의 주장을 이런 식으로 이해한다면, 이는 대상과 우리 인식 간의 직접적 반영관계를 가정하는 초월 실재론적 주장에 불과할 것이다.

하지만 이는 헤겔의 주장이 아니다. 왜냐하면 헤겔이 말하는 검사의 기준은 의식과 무관하게 있는 즉자가 아니기 때문이다.

... 우리는 의식이 자기 안에 **즉자** 내지 **참된 것**으로 제시하는 것 (was das Bewußtsein innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt) 안에서 자신의 앎을 측정하기 위해 의식 자신이 만들어낸 척도를 가지게 된다. (PhG77)

헤겔이 사용하고 있는 표현이 역설적임에 유의해야 한다. 헤겔은 여기서 의식의 앎을 검사하기 위한 척도가 “의식이 자기 안에 즉자 내지 참된 것으로 제시하는 것”이라고 주장한다. 이 주장에 따르면, 애초에 의식 자신의 개념적 도식 바깥에 있는 것으로 상정된 즉자가 의식 안에 나타나 있는 것이다. 즉자가 어떻게 의식 안에 나타날 수 있을까? 헤겔의 주장은 개념적 도식을 가진 의식과 의식 너머에 있는 것으로 상정된 즉자의 관계를 이분법적으로 이해해서는 안 된다는 것이다. 따라서 의식에 대해 있는 것과 즉자라는 의식의 두 대상은 칸트가 상정하는 앎의 두 대상(현상과 물자체)처럼 서로 아무런 관계없이 따로따로 있는 것이 아니다. 즉자는 칸트의 물자체처럼 의식 밖에 머물러 있지 않다. 즉자는 의식 안에 나타나며, 의식에 대해 있는 것과 즉자는 서로 관계하며 서로에게 영향을 미친다.

헤겔에 따르면, 의식 안에 나타난 즉자는 자신의 앎을 검사하기 위해 의식이 스스로 내놓는 것이다. 우리는 이를 통해 우회적 방식으로 즉자에 접근할 수 있다. 그렇다면, 이는 어떻게 가능한가? 의식에 나타난 즉자는 어떻게 이 앎에 기여할 수 있는가? 지금까지의 논의를 고려할 때, 필자는 헤겔의 주장을 다음과 같이 해석할 수 있다고 생각한다. 의식은 영혼과 달리 진리주장을 할 수 있다. 이는 의식이 세계를 이해하는 특정 방식을 가짐을 의미한다. 즉 의식은 개념적 도식을 가지고 있으며, 이 도식에 따라 세계를 이해한다(이 도식은 의식 자신이 산출한 규칙이라는 점에서 칸트의 범주에 대응한다). 이는 의식이 규칙에 따라 사고함을 의미하며, 나아가 어떤 사태를 말이 되게 만들고자 함을 의미한다. 즉 의식은 정합성을 추구한다.

인간 의식의 유한성은 이로부터 유래한다. 즉 의식은 자신의 규칙, 자신의 개념적 도식에 의해 제약되어 있으며, 그 안에 갇혀 있다. 개념으로서의 의식은 언제나 자신의 한계에 부딪힌다. 다시 말해, 의식은 규칙에 따라 정합적 체계를 추구한다 하더라도 알 수 없는 어떤 것을 가지게 되며, 이로 인해 이 체계에는 뭔가 아귀에 맞지 않는 부분이 생겨나지 않을 수 없다. 이처럼 의식의 개념적 도식은 완전할 수 없으며, 의식의 정합적 체계 안에는 언제나 비정합적인 것이 나타날 수밖에 없다.¹⁹⁹⁾

하지만 이러한 도식의 불완전성이 바로 의식으로 하여금 자신의 한계를 넘어설 수 있게 하는 열쇠가 된다. 개념적 도식이 불완전하며, 의식이 자신의 한계에 부딪힌다는 것은 자신의 도식에 의해서는 설명할 수 없는 어떤 비정합적인 것이 의식의 정합적 체계 안에 반드시 나타남을 의미한다. 의식은 이런 식으로 개념적 도식 너머에 있는 것, 정합적 체계 내의 비정합적인 것과 만나며, 이러한 의미의 즉자는 항상 이미 의식 안에 들어와

199) 헤겔의 이러한 생각은 정상과학(normal science)에는 언제나 이상현상(anomaly)이 나타날 수밖에 없다고 생각하는 토마스 쿤의 패러다임 이론과 유사하다. 토마스 S. 쿤, 『과학혁명의 구조』(김명자 역, 까치, 2002). 이는 또한 지젝(Slavoj Zizek)이 헤겔 철학과 라캉(Jacques Lacan)의 정신분석을 연결하는 핵심 지점이기도 하다. 라캉에 따르면 상징적인 것(the Symbolic)은 불완전하며, 이러한 불완전성을 지칭하는 것이 실재(the Real)이다. 상징화의 실패로 인해 실재가 상징적인 것의 균열 내지 구멍으로 나타나는 것이 대상 a이다. 이런 식으로 대상 a는 의식 안에 나타난 즉자에 대응한다. 슬라보예 지젝, 『부정적인 것과 함께 머물기』(이성민 옮김, 도서출판 b, 2007), 301 등 참조.

있다.²⁰⁰⁾

따라서 우리는 직접적 방식은 아니더라도 의식의 앎을 검사할 수 있다. 왜냐하면 의식에 나타나는, 즉 의식에 의해 정립된 즉자가 앎을 검사할 수 있는 기준이 되기 때문이다. 비정합적인 것이 의식에 나타난다면, 이는 의식과 세계의 불일치의 간접적 증거가 된다. 즉, 비정합적인 것이 나타날 때, 우리는 우리 인식이 세계와 일치하지 않음을, 다시 말해 우리가 오류에 빠져 있음을 간접적으로 알게 된다.²⁰¹⁾ 반대로, 의식에 비정합적인 것이 나타나지 않는다고 하면, 이는 세계와 의식의 일치의 간접적 증거가 될 것이다. 이처럼 의식과 세계의 일치 여부는 간접적으로 우리에게 알려진다. 즉, 헤겔에게 (비)타당성((non-)validity)은 건전성(soundness)의 간접적 증거로 이해된다. 헤겔은 이처럼 의식의 앎을 이야기할 때 이중적 규범성을 염두에 두고 있다.

이를 진리이론의 방식으로 말하면, 헤겔이 주장하는 것은 정합론을 통한 ‘간접적 일치론’이라고 할 수 있을 것이다. 헤겔은 의식이 규칙 지배적이라고 주장한다는 점에서 우리의 앎이 일종의 정합론의 틀 안에서 진리를 추구해나갈 수밖에 없음을 인정한다. 하지만 헤겔은 의식이 만들어내는 정합성이 언제나 불완전할 수밖에 없다고 생각한다. 이 불완전성으로 인해 나타나는 비정합적인 것이야말로 의식의 앎과 세계의 일치 유무를 가려낼 수 있는 기준이 된다. 따라서 헤겔은 앎과 세계의 일치를 진리의 기준으로 보는 일치론자이지만, 세계와 우리 앎의 직접적 일치를 추구하는 것이 아니라 비정합적인 것을 일치의 간접적 증거로 간주하는 간접적 일치론자라고 할 수 있다. 이것이 바로 물자체 문제(칸트) 혹은 마찰 문제(맥도웰)에 대한 헤겔의 대답이라고 할 수 있다.²⁰²⁾

200) 이로써 헤겔이 말한 “공간적 직관”의 의미 또한 분명해진다. 의식은 제약된 것과 피안, 즉 정합적 체계와 이 체계를 넘어서 있는 것을 “함께 정립”하지만, 이것들은 공간상의 두 실체처럼 별개의 것으로 따로 놓여 있지 않다. 피안은 제약된 것 ‘안에’ 있다.

201) 따라서 우리는 오류에 대해 두려워할 필요가 없다. 왜냐하면 오류가 없다면 의식은 자신의 제약으로부터 벗어나지 못할 것이며, 오류야말로 의식으로 하여금 제약 너머로 나아가게 하는 것이기 때문이다. 헤겔이 “오류에 대한 두려움이야말로 이미 오류”이며, “오류에 대한 두려움은 차라리 진리에 대한 두려움”(PhG 69-70)이라고 말하는 것은 바로 이 때문이다.

202) 이것이 헤겔 자신의 진리이론에 대한 설명이 아니라는 사실에 유의해야 한다. 헤겔에게 진리는 사고 내적 관계로 이루어진다. 보다 자세한 설명은 3장 4.를 참

그렇다면, 의식으로 하여금 제약된 만족을 넘어서게 하는 이성의 강제력은 무엇을 의미하는가? 앞에서 말한 것처럼, 의식의 제약된 만족이란 의식이 자신의 개념적 도식 안에서 자신이 추구하는 정합성에 도달함을 의미한다. 하지만 정합성은 불완전하기 때문에 비정합성을 드러내는 어떤 것을 자기 안에 가지지 않을 수 없다. 의식은 스스로 내놓은 즉자인 이 비정합적인 것으로 인해 자신의 정합성에 만족할 수 없으며, 자신의 체계 너머로 나아가게 된다. 바로 이 즉자가 의식으로 하여금 제약된 만족을 넘어서게 하는 이성적 강제력이다. 개념적 도식의 불완전함 그 자체에서 유래하는 이 강제력은 의식이 자신의 욕망의 온전한 만족을 향해 나아가게 하는 추동력이 된다.²⁰³⁾

의식은 자신의 개념적 도식 안에서 세계를 파악해야 한다는 점에서 제약되어 있다. 하지만 의식은 또한 이러한 얇 안에서 자신이 정립한 즉자와 부정적으로 관계하며, 이를 통해 자기를 넘어서실 수 있다는 점에서 이러한 제약을 넘어서 있다. 의식은 이 부정적인 것을 감내함으로써 즉자와 만나게 되며, 비록 간접적이고 우회적인 방식이라 할지라도 참된 것을 알 수 있다.

(2) 즉자의 변화

애초에 우리가 제기했던 헤겔에 대한 물음은 다음과 같다. 의식은 어떻게 자신의 제약성을 넘어 즉자와 관계할 수 있는가? 달리 말해, 자신의 개념적 도식을 가진 의식은 어떻게 세계와 마찰할 수 있는가? 이제 우리는 이러한 물음에 대한 헤겔의 답변을 얻었다. 의식은 자기 안에 나타난 즉자를 통해 간접적으로 즉자와 관계한다. 의식은 의식 안에 난 구멍인 비정합적인 것을 통해 실재성에 다가간다. 이로써 의식의 얇은 단지 정합성의 문제가 아니라 일치の問題이기도 한 것임이 해명되었다.

하지만 헤겔의 논의는 여기서 끝나지 않는다. 헤겔은 이 논의를 계속 밀

조하라.

203) 앞에서 언급한 것처럼, 헤겔은 이러한 강제력을 “이성적 강제력”(PhG75)이라고 부른다. 이로부터 알 수 있는 것은 헤겔에게 이성이 단지 논리적 정합성을 말하는 것이 아니라는 사실이다. 오히려 이성은 의식의 개념적 도식을 넘어서 있음을 의미한다.

고 간다.

... 앎이 변화할 때, 사실상 대상 또한 의식에서 변화한다. 왜냐하면 현존하는 앎은 근본적으로 대상에 대한 앎이었기 때문이다. 앎과 함께 대상 또한 다른 것이 된다. 왜냐하면 대상은 본질적으로 이 앎에 속해 있기 때문이다. ... 따라서 의식이 자신의 대상으로부터 자신의 앎이 대상과 일치하지 않는다는 것을 발견하는 순간, 대상 자체도 유지되지 못한다. (PhG78)

의식의 앎, 즉 현상지가 달라지면, 대상, 즉 즉자도 달라진다. 헤겔에 따르면, 이는 의식과 즉자가 분리되지 않음을 전제할 때 우리가 반드시 받아들여야 하는 사실이다. 헤겔의 주장을 두 부분(전건과 후건)으로 나눠 먼저 전건에 대해 살펴보기로 하자. 의식의 앎은 왜, 어떻게 변하는가? 앞에서 우리는 의식 안에 즉자가 나타난다는 것, 즉 정합성을 추구하는 의식 안에 반드시 비정합적인 것이 나타난다는 사실에 대해 살펴보았다. 의식의 앎 안에 이와 같은 부정성이 출현할 때, 이는 앎의 변화의 원인이 된다. 다시 말해, 의식 안에 잘못된 것이 나타날 때, 앎은 변화된다. 여기서 주의해야 할 것은 여기서 앎의 변화를 특정 개념적 도식 안에 있는 앎의 내용의 변화로 이해해서는 안 된다는 사실이다. 그것은 의식이 전제하는 개념적 도식 자체의 변화—쿤식으로 말해 패러다임 자체의 변화 즉 과학혁명—를 의미한다. 마찬가지로, 잘못된 역시 어떤 개념적 도식 안에서 생겨나는 단순한 오류(예컨대, 1+1의 결과를 2가 아닌 3이라고 하는 것과 같은)가 아니라 정합적 체계 자체의 취약성에서 기인하는 비정합성으로 이해되어야 한다.

이제 즉자의 변화에 대해 살펴보자. 여기서 헤겔은 즉자를 불변하는 어떤 것으로 상정하는 실체론적 입장을 비판하고자 한다. 전통적으로 철학자들에게 앎과 대상은 서로 무관한 것으로 간주되었다. 이들은 이처럼 이 둘을 분리했고, 이로써 대상은 우리의 앎이 어떻게 달라지든 그것과 무관하게 언제나 동일한 실체로 간주되었다. 의식의 앎을 통해 대상에 다가가고자 했던 칸트 또한 물자체를 불변하는 어떤 것으로 상정했다. 그에게 대상은 동일한 실체였으며, 천동설의 우주나 지동설의 우주나 동일한 것이었

다. 우주는 언제나 변함없이 우리 앞에 주어져 있는 것이며, 그것에 대한 우리의 앎이 다를 뿐이었다. 하지만 헤겔에 따르면 즉자는 불변하는 실체가 아니다. 즉자는 우리의 앎과 무관하게 언제나 동일한 것으로 자기를 유지할 수 없다. 의식의 앎, 정확히 말해 의식이 전제하는 개념적 도식(즉, 패러다임)이 변화하면 즉자 또한 변화한다. 헤겔에게 뉴턴 앞에 있는 우주와 아인슈타인 앞에 있는 우주는 동일한 것이 아니며, 경험관찰을 통해 접근되는 생명과 DNA를 통해 이해된 생명 또한 마찬가지이다. 대상은 불변하는 실체가 아니라 생성이며, 우리의 앎에 의해 구성된 것이다.²⁰⁴⁾

의식의 앎과 대상이 이처럼 함께 변화하는 이유는 무엇인가? 그것은 앎이 “근본적으로 대상에 대한 앎”이고, 대상은 “본질적으로 이 앎에 속해 있기” 때문이다. 의식의 앎은 대상에 대한 앎이기 때문에 대상이 없다면 애초에 앎이 있을 수 없으며, 대상은 의식의 대상이기 때문에 그것은 본질적으로 의식의 앎에 의해 구성되어 있다.²⁰⁵⁾

의식의 앎이 근본적으로 대상에 대한 앎이라면, 의식의 앎 안에 나타나는 비정합성(혹은 잘못됨) 역시 근본적으로는 즉자와의 관계에서 기인한다고 할 수 있다. 따라서 잘못됨과 즉자 간에는 다음과 같은 관계가 성립한다. 우리는 잘못됨, 즉 세계에 대한 잘못된 믿음을 통해서만 즉자와 관계한다. 즉자는 부정적인 것을 통해서만 우리에게 드러나며, “절대자는 절대자가 아닌 것을 통해 드러난다.” 하지만 즉자와 관계하지 않는다면, 다시 말해, “우리가 끊임없이 세계의 단단함과 부딪히지” 않는다면, 우리는 “세계에 대한 우리의 믿음이 잘못된 것이라는” 사실을 알 수 없을 것이다. “단단함이 없다면 우리는 오류를 경험할 수 없을 것이다.”²⁰⁶⁾

204) 여기서 말하는 구성된 즉자, 혹은 그림자로서의 즉자를 앞에서 말한 의식에 나타난 즉자와 혼동해서는 안 된다. 후자의 즉자가 의식의 정합적 앎 속에 나타난 비정합성을 말한다면, 지금의 구성된 즉자는 비록 의식의 앎에 의해 구성된 것이나 하더라도, 의식에 대해 있는 것과 구별되는 즉자 자체를 가리킨다. (즉자가 의식의 앎에 의해 구성되며, 따라서 앎이 변함에 따라 함께 변화하지만, 그럼에도 그것은 여전히 즉자이다. 의식의 앎과 즉자의 일치 문제는 의식의 무제약성과 관련된 앞서의 논의에서 해명된 바 있다. 우리는 의식의 앎에 나타난 비정합성을 통해 부정적 방식으로 즉자와의 관계를 검사할 수 있다.)

205) Guzmán, 앞의 책, 30 참조. 이는 헤겔이 의식의 앎과 즉자의 관계라는 인식론적 문제에 대해서도 여전히 아리스토텔레스의 질료형상론적 관점에서 접근하고 있음을 보여준다. 질료형상론에 대한 자세한 해명은 본 논문 3장 1.을 참조하라.

206) Guzmán, 같은 책, 36.

이제 의식의 앎에 대한 헤겔의 논의를 정리해보자. 헤겔은 앎과 즉자의 분리 즉 완전한 불일치—의식은 개념적 도식을 가지고 있기 때문에 (어떤 방식으로든) 즉자에 다가갈 수 없다—에도 반대하지만, 완전한 일치—의식은 즉자에 대해 완전히 알 수 있다— 또한 부인한다. 헤겔에 따르면, 우리는 이 둘을 함께 받아들일 수 있으며, 또 함께 받아들여야 한다. 완전한 일치가 아니라고 해도 의식의 앎은 즉자와 분리되지 않으며, 그것과 마찰한다. 그것은 우리의 사고형식 혹은 개념적 도식에 간혀 있지 않다는 의미에서 즉자와 관계한다. 마찰이 반드시 완전한 일치일 필요는 없으며, 부분적 일치 역시 마찰에 포함된다. 사실 완전한 일치가 일어난다면 우리는 뭔가를 더 알고자 하지 않을 것이며, 앎은 이제 더 이상 운동할 필요가 없을 것이다.

마음과 세계의 마찰, 즉 앎과 즉자의 일치는 완전한 일치도 완전한 불일치도 아닌 불일치 속의 일치이다. 불완전하다 해도, 우리의 앎은 즉자에 대한 앎이다. 그리고 이 앎이 불완전하기 때문에 우리의 앎의 노력은 계속된다. “이러한 [우리의 믿음과 밝혀지는 사실 간의-인용자] 대립을 극복할 수 없는 것이, 헤겔의 말로 할 때 이 대립을 영원히 창조하고 영원히 극복하는 것이 바로 인간이다.”²⁰⁷⁾

3. 모순: 사고규정과 존재규정의 통일

칸트의 초월적 전회는 “앎의 제한”에 대한 칸트의 주장은 전회로 인한 존재규정과 사고규정의 분리에 기초한다. 전통 형이상학은 존재자의 술어로 상정된 우리의 **사고**규정을 검토함으로써 대상 자체가 가지는 성질들, 즉 **존재**규정에 도달할 수 있다고 믿었고, 이 믿음은 전자가 후자를 반영한다는, 다시 말해 “우리 인식이 대상을 따라야 한다”(Bx vi)는 가정 하에서만 가능한 것이었다. 하지만 초월적 전회 이후, 사고형식을 포함한 인식의 선험적 형식은 대상 경험의 필요조건이며, 대상에 대한 인식은 이 형식에 따라 이루어져야 한다. 따라서 이 형식에 따르지 않은 대상(물자체)은 우

207) 같은 곳.

리 앎의 대상이 아니며, 사고형식 혹은 사고규정은 이제 전통적 의미의 존재규정과 무관한 것이 된다.

앞에서 살펴본 것처럼, 헤겔은 인식의 선험적 형식을 따르는 대상과 그렇지 않은 대상에 대한 칸트의 구분을 인정한다(의식은 규칙을 가지고 있으며, 의식에 대해 있는 것과 즉자는 구별된다). 헤겔이 문제 삼는 것은 현상과 물자체의 관계에 대한 칸트의 생각이다. 헤겔에 따르면 현상과 물자체가 구별된다 하더라도, 이것들이 칸트의 생각처럼 서로 아무런 관계없이 따로따로 있는 것은 아니다. 이것들은 “공간적 직관에서처럼”(PhG74) 단적으로 분리되어 있지 않다. 즉자는 칸트의 물자체처럼 의식 밖에 머물러 있지 않다. 즉자는 의식 안에 나타나며, 이로써 우리는 즉자에 대한 앎을 가질 수 있게 된다. 두 대상은 서로 관계하며, 서로에게 영향을 미친다. 이처럼 “앎의 제한” 문제에 대한 헤겔의 비판의 핵심은 현상과 물자체의 관계에 대한 칸트의 이분법적 사고에 문제제기하는 데 있다.

즉자가 의식 안에 나타나고 두 대상이 서로 관계할 수 있는 이유는 의식이 가지고 있는 규칙, 다시 말해 사고규정이 완전하지 않기 때문이다. 앞에서도 언급한 것처럼, 헤겔은 전회 이후 사고규정이 존재규정을 반영하지 않음으로써 이 두 규정이 서로 분리된다는 칸트의 주장에 동의한다. 사고규정은 대상의 존재방식과 무관한 사고의 규칙일 뿐이다. 하지만 칸트의 생각과 달리 우리의 사고규정은 불완전하다. 이 불완전성으로 인해 사고규정은 존재규정이 자기 안으로 들어오는 것을 막을 수 없다. 사고규정은 존재규정과 떨어져 있다 해도 그것과 아무런 관계가 없는 것이 아니다.

따라서 사고규정과 관련된 칸트와 헤겔의 견해 차이는 사고규정과 존재규정의 분리에 대한 동의 유무에 있는 것이 아니다. 이들의 차이는 칸트가 전회로 인해 사고규정이 존재규정과 떨어져 있게 됨으로써 이 두 규정은 아무런 관계를 가질 수 없다고 주장하는 반면, 헤겔은 사고규정과 존재규정의 분리에 대한 칸트의 주장에 동의하면서도 사고규정의 불완전성으로 인해 사고규정과 존재규정이 다시 관계할 수 있다고 주장하는 데 있다.

사고와 존재의 이러한 이중적 관계를 사고규정의 관점에서 다룬 것이 바로 헤겔의 모순이론이다. 사고의 본질은 동일성을 추구하는 것이다. 하지만 사고는 완전한 동일성에 도달하지 못한다. 왜냐하면 사고의 동일성은 불완전하기 때문이다. 동일성은 언제나 불완전하며, 사고에는 언제나 타자

가 개입한다. 따라서 사고의 동일성은 언제나 동일성을 추구하는 영원한 운동으로만 존재한다.

“모든 사물은 그 자체로 모순”(WLⅡ74)이라는 헤겔의 주장은 일반적 오해와 달리 논리적 모순(즉, 모순율)을 부인하지 않으며, 그렇다고 사물에 모순이 실재한다는 주장도 아니다. 그것은 오직 앞에서 말한 사고와 존재의 이중적 관계를 표현할 뿐이다. 이 절에서는 헤겔의 모순 개념을 검토함으로써 사고규정의 관점에서 헤겔의 생각이 칸트와 어떻게 달라지는지를 보여주고자 한다. 이러한 헤겔의 모순이론은 『순수이성비판』 「반성개념의 모호성」에 나타난 칸트의 라이프니츠 비판을 전제로 한다. 따라서 필자는 먼저 「모호성」에 나오는 “반성개념”들을 검토함으로써 칸트가 라이프니츠와 달리 사고규정과 존재규정을 어떻게 분리된 것으로 간주하는지 살펴볼 것이다. 그런 다음, 필자는 헤겔은 『대논리학』 「본질논리학」에 나오는 헤겔의 “반성규정”들에 대한 자세한 검토를 통해 헤겔이 어떻게 전회로 인한 두 규정의 분리 이후에도 칸트의 생각과 달리 사고가 존재와 관계할 수 있다고 생각하는지를 보여줄 것이다.

3-1. 칸트의 고정된 반성개념

칸트는 『순수이성비판』의 「초월적 분석학의 부록」인 「반성개념의 모호성에 대하여」에서 네 쌍의 개념들(“일양성과 상이성,” “일치와 상충,” “내적인 것과 외적인 것,” “규정될 수 있는 것[질료]과 규정[형식]”)(A261/B317)에 대한 해명을 통해 라이프니츠의 합리론이 근본적인 혼란(“모호성”)을 지니고 있음을 밝히고자 한다.

칸트는 「모호성」의 검토대상인 이 네 쌍의 개념들을 가리키기 위해 “비교개념” 및 “반성개념”이라는 용어를 사용한다. 칸트는 네 쌍의 개념들이 논리적 비교를 위한 규칙, 즉 개념들 간의 비교를 위한 규칙으로 기능할 때, 이것들을 “비교개념”이라고 명명한다(A262/B318). 칸트는 “개념들을 지성 중에서 상호 비교”(A279/B335)하는 것을 논리적 반성으로 규정한다(A262/B318). 그러나 「모호성」에서 칸트는 “논리적 형식이 아니라 개념들의 내용이 문제가 될 때,” “주어지는 표상들이 귀속하는 인식능

력”(A262/B318)을 고려해야 하는 반성의 경우, 즉 우리의 표상과 우리의 표상들의 원천의 관계에 대한 반성이 요청될 때 이를 **초월적 반성**이라고 부르고, 표상들을 초월적으로 반성할 때 “비교개념”을 특히 “반성개념”이라고 명명한다(A262/B318). 초월적 반성은 주어진 표상을 그것이 속하는 인식능력과 관련하여 고찰함으로써 주어진 표상이 감성의 것인지 지성의 것인지를 구별하는 일이다.

칸트는 이러한 초월적 반성을 통해 개념적 질서와 경험적 질서를 구별함으로써 개념들 간의 비교와 사물들 간의 비교를 혼동한 라이프니츠를 비판하고자 한다. 칸트에 따르면, 모든 앎의 선험적 원리를 철학적으로 탐구할 때 초월적 반성은 이러한 탐구에 앞서 반드시 수행되어야 하는 철학의 “의무”(A263/B319)이며, 라이프니츠 철학의 근본 문제는 바로 이 의무를 수행하지 않은 것이다. 칸트는 라이프니츠 철학의 문제점을 감성의 대상인 현상체와 지성의 대상인 예지체를 구별하지 않은 데서 찾는다. 그에 따르면, 라이프니츠는 경험적 질서와 개념적 질서를 구별하지 않으며, 존재와 사고의 직접적 일치를 전제한다. 따라서 칸트는 라이프니츠가 “주어지는 표상들이 귀속하는 인식능력”(A262/B318)을 고려하지 않고 “개념들을 지성 중에서 상호 비교”(A279/B335)할 뿐인 **논리적 반성**을 통해 **사물**에 대한 선험적 앎을 얻고자 하는 잘못을 범했다고 주장한다.²⁰⁸⁾

칸트가 네 개의 개념쌍을 검토하며 수행하는 라이프니츠에 대한 비판은 다음과 같은 주장으로 요약할 수 있다. (1) 유적으로 동일한 두 개념 아래 사유된 대상은 수적으로 동일하지 **않다**. 왜냐하면 이것들이 상이한 공간상의 위치에 놓였을 때 구별될 수 있기 때문이다. (2) 논리적으로 모순이 없는 개념들 아래 사유되는 어떤 대상에 대한 두 규정은 모순율에도 불구하고 감성적 규정으로서 실재적으로 서로 대립할 수 있다. 공간상에서 서로 반대 방향으로 작용하는 두 힘을 예로 들 수 있다. (3) 현상, 즉 공간에 나타나는 대상들은 단지 외적으로 관계하는 반면, 개념은 전적으로 내적 관계를 가진다. (4) 예지계에서는 질료가 형식에 선행하지만, 현상계에서는

208) de Boer, “Hegel’s Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered,” 350 참조. 이러한 칸트의 비판이 라이프니츠에 적절한가에 대해서는 논란이 있지만, 이는 여기서 중요한 문제가 아니다. de Boer, 같은 글, 349n11, Longuenesse, 앞의 책, 48n 참조.

시공간적 형식이 현상적 질료에 선행한다. 결국 이 네 고찰에 나타난 칸트의 주장을 요약하면, 감성적으로 주어진 것은 개념적 규정으로 환원될 수 없으며, 현상은 이를 사유하는 개념으로 환원될 수 없다는 것이다 (A271/B327~ A280/B336).

「모호성」에서 이 글의 맥락과 관련하여 특히 중요한 것은 처음 두 쌍의 규정, 즉 “일양성과 상이성” 및 “일치와 상충”에 대한 논의이다. 왜냐하면 일양성과 상이성, 그리고 상충은 이후 헤겔이 「본질논리학」 「반성규정」에서 모순 개념에 대해 설명할 때 “동일성,” “차이” 혹은 “상이성,” 그리고 “대립” 개념으로 각각 변형되어 수용되기 때문이다.

먼저 칸트는 첫 번째 두 개념(“일양성과 상이성”)을 통해 라이프니츠를 비판한다. 여기서 비판의 표적이 되는 것은 라이프니츠의 이른바 “무구별자 동일성의 원리”이다. 이 원리에 따르면, “전적으로 동일하고 (오직 수에 의해서만) 상이한” 두 실체는 있을 수 없다.²⁰⁹⁾ 즉, 개념적으로 구별될 수 없는, 즉 모든 개념적 규정이 동일한 두 사물은 수적으로도 동일한 것으로 간주되어야 하는 것이다. 이처럼 라이프니츠는 수적 동일성이 개념적 동일성으로부터 따라오는 것처럼 이해하고 있다.

하지만 칸트는 개념적으로 동일한 두 대상이 수적으로 상이할 수 있다고 주장한다. 왜냐하면 경험적 대상들의 비교에서는 대상들이 개념적으로 구별이 불가능해도 시공간 규정이라는 감성 형식에 의해 구별되어 상이한 것으로 간주되기 때문이다.

설령 개념들과 관련하여 모든 게 일양하다[즉, 동일하다-인용자] 해도 이 현상들의 장소의 상이성이 동시에 (감관의) 대상 자신의 수적 상이성의 충분한 근거이다. (A263/B319)

다시 말해, 감성적 직관의 선험적 형식이라는 시공간의 본성을 감안한다면, 감성적 조건 하의 비교가 순수 지성적 비교가 될 수는 없다. 이와 관련한 유명한 사례가 물방울 사례이다.

물론, 만약 내가 사물 그 자체로서 물방울을 그것의 모든 내적 규정

209) 빌헬름 라이프니츠, 『형이상학 논고』(윤선구 역, 아카넷, 2010), 51.

들의 면에서 안다면, 나는 두 물방울의 전체 개념이 일양한 경우에 하나를 다른 하나와 상이한 것으로 여길 수 없다. 그러나 그 물방울이 공간상의 현상이라면 그것은 그의 위치를 한낱 지성에만 (개념들 가운데) 갖는 것이 아니라 감성적 외적 직관에(공간상에) 갖는다. (A272/B328)

두 개의 물방울이 그 내적 규정에 있어 완전히 동일하다면 개념적 측면에서 이 둘은 동일하다. 하지만 공간적 현상으로서의 이 두 물방울이 서로 다른 위치에 놓일 경우 이 둘은 개념적으로 완전히 동일한 규정을 가진다고 해도 동일한 것이라 할 수 없다. 왜냐하면 감성적 직관은 지성적 개념으로 환원될 수 없으며, 따라서 공간상의 위치는 감성에 속하는 문제이기 때문이다. 따라서 칸트에게 개념과 관련된 사물들의 완전한 동일성에는 그것들의 수적 동일성이 따라오지 않는다.

설령 개념들과 관련하여 모든 게 일양하다[즉, 동일하다-인용자] 해도 이 현상들의 장소의 상이성이 동시에 (감관의) 대상 자신의 수적 상이성의 충분한 근거이다. (A263/B319)

칸트에 따르면, 라이프니츠의 원리는 예지체에만 타당할 뿐 현상체에는 적용될 수 없는 것이다. 하지만 라이프니츠는 “순전히 사물 일반의 개념에만 타당한” 자신의 원리를 감관의 대상인 현상체에도 연장할 수 있다고 믿음(A271 - 72/B327 - 28)으로써 라이프니츠가 예지체와 현상체의 근본적 차이를 무시하고 감성에 주어진 것들의 수적 동일성을 파악할 때 개념적 동일성을 부당하게 적용하는 결과를 가져왔다.

나아가, 칸트는 두 번째 개념쌍(“일치와 상충”)을 통해 라이프니츠를 비판하는데, 여기서 핵심이 되는 것은 라이프니츠가 논리적 모순과 실재적 대립(혹은 “실재적 상충”)의 차이를 무시한다는 사실이다.²¹⁰⁾ 라이프니츠는

210) “칸트는 항상 그렇지는 않지만 대체로 ‘상충’(Widerstreit)과 ‘모순’(Widerspruch)이라는 용어를 구별하여 사용하는데, 일반적으로 ‘모순’은 논리적 모순에(예컨대, ‘원은 사각형이다’는 모순 명제이다[B189-93 참조]), ‘상충’은 순수이성의 이율배반에 사용된다. 그래서 칸트는 단일 명제에는 ‘모순’이라는 말을 쓰고, 물리학(반대되는 힘들)과 형이상학(반대되는 명제들)에는 ‘상충’이라는 말을 쓴다.” de Boer, “Hegel’s Account of Contradiction in the *Science of*

개념들 아래 사고되는 사물의 규정들 간의 일치와 상충의 관계에 대해 원칙적으로 개념의 논리적 비교만으로 충분하다고 주장한다. 이는 두 개념이 서로 논리적으로 모순되는 것이 아니라면 이 개념 아래 사고되는 사물들의 규정 역시 상충되지 않음을 의미한다. 그러나 칸트에 의하면 개념에 있어 완전히 동일한 사물들이 수적으로 다를 수 있듯이, 논리적으로 모순되지 않는 개념을 가진 사물들 또한 감성적 규정에 있어 상충될 수 있다. 반대로 모순율에 의해 논리적으로 모순된 두 규정이 같은 주어(subjekt) 안에 귀속될 수 없다고 할지라도, 실재적으로 상충하는 두 규정들은 동일한 실재적 주체(subjekt)에 귀속될 수 있으며, 서로의 결과를 상호적으로 상쇄할 수 있다.

칸트에 따르면 논리적 모순을 현상체로까지 확장하는 이러한 라이프니츠의 절차는 (사물에 대한 개념에 나타나는) 내적 모순의 불가능성과 (동일한 사물의 규정들에 나타나는) 실재적 대립의 불가능성을 혼동하는 일에 해당한다. 라이프니츠의 생각과는 달리, 두 규정 사이에 논리적 모순이 없다는 것이 이것들 사이에 실재적 대립이 없음을 의미하지 않는다. 논리적으로 모순되는 개념들을 가지지 않은 사물이 자신의 감성적 규정과 관련하여 실재적 대립을 이루는 일은 얼마든지 있을 수 있으며, “실재적 상충은 도처에서 일어나기 때문이다.”(A273/B329) 이는 실재적으로 대립하는 두 규정이 동일한 실재적 기체 안에서 서로 결합되어 있으면서 서로를 폐기 혹은 상쇄하는 경우를 말하며, 칸트는 이를 “ $A-B=0$ ”(A273/B329)로 표현한다.²¹¹⁾ 칸트 자신의 예를 참조하면, 어떤 것이 일정한 방향으로 운동하면서 동시에 같은 크기의 힘으로 반대 방향으로 운동할 때, 힘의 결과는 폐기되고 정지한 상태가 된다. 또, 누군가가 같은 양의 자본과 부채를 가지고 있을 경우, 이 자본과 부채는 서로를 “폐기” 혹은 상쇄하여 그의 재산은 0이 된다. 바다를 향해하는 배가 동쪽으로 간 거리만큼 다시 서쪽으

Logic Reconsidered,” 349n12. 따라서 「반성개념」에서 칸트가 논리적 모순에 대해 ‘상충’이라 부른다 해도(예컨대, A273/B329를 보라), 본 논문에서는 ‘논리적 모순’과 ‘실재적 상충’으로 이것들을 구별할 것이다. 칸트의 논리적 대립, 변증론적 대립, 실재적 대립에 대한 자세한 논의로는 미하엘 볼프, 『모순이란 무엇인가: 칸트와 헤겔의 변증법 연구』(김종기 옮김, 동녘, 1997), 2-4장을 보라.

211) 칸트에게 실재적 대립은 동일한 사물의 두 술어가 서로 대립하는 경우를 의미한다. 이 대립은 그 사물에 속하는 실재적 술어 간의 대립이기 때문에, 모순을 즉 논리적 모순과는 관계가 없다. 미하엘 볼프, 『모순이란 무엇인가』, 105-6 참조.

로 가게 되면, 이 배가 항해한 거리를 서로를 상쇄한다.²¹²⁾ 이처럼 칸트는 논리적 모순에서 실재적 대립이 따라온다는 라이프니츠의 생각에 반대한다. 칸트가 보기에 이러한 라이프니츠의 오류 또한 현상체와 예지체를 구별하지 않았기 때문에 생겨나는 것이다.

결국 칸트의 입장은 지성의 대상인 개념들을 비교할 때와 다르게, 사물의 비교에는 그것이 개념으로서 비교되는지 현상으로서 비교되는지를 구별해야 하고(즉 초월적 반성이 선행되어야 하고), 현상에는 현상의 비교가 이루어져야 한다는 것이다. 칸트는 개념들의 비교원리를 사물의 비교에 적용해서는 안 되는 이유를 보편과 특수성의 내포에 관한 논리적 관계로 설명한다. 보편 개념에 포함되는 것은 그것에 포함되는 특수 개념에도 포함되지만, 특수에 귀속되는 것이 모두 보편에도 귀속된다고 말할 수는 없다. 왜냐하면 “특수한 개념들은 보편 개념에서 생각되는 것 이상의 것을 자기 안에 포함하고 있는 바로 그 이유 때문에 특수한 개념들”(A281/B337)이기 때문이다. 즉 개념에 귀속되는 것은 모두 대상에 귀속되지만, 대상에 귀속되는 것이 모두 개념에도 귀속된다고 할 수는 없다. 따라서 칸트는 라이프니츠가 현상과 물자체를 구분하지 않고, 개념의 비교원리를 대상일반에 적용함으로써 오류를 범했다고 비판한다. 라이프니츠는 개념들의 관계와 사물들의 관계를 구별하지 않았고 따라서 전자를 통해 후자를 설명할 수 있다고 믿었지만, 칸트에게 개념적 질서와 경험적 질서는 서로 다른 것이며 개념들의 관계를 정의하는 형식적 규칙은 대상들의 관계를 규정할 수 없다. 왜냐하면 우리가 사고를 통해 알 수 있는 것은 우리의 사고형식에 의해 정돈된 결과일 뿐이기 때문이다. 나아가, 칸트는 사고와 경험의 근본적 이원성에 기초하여 우리 사고가 결국 경험에 다가갈 수 없다는 결론을 내린다. 이는 물자체에 대한 앎을 부인하는 칸트의 주장과 같은 맥락에서 이해될 수 있다.²¹³⁾

212) 미하엘 볼프, 같은 책, 103-4 참조. 칸트는 자신의 1763년 논문 “Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”에서 실재적 대립을 한낱 논리적 모순으로 환원할 수 없다는 사실에 처음으로 주목했으며(AA. II, 189-97, 227-35), 이 논의는 『순수이성비판』 「반성개념」에서 상충을 다룰 때 별다른 견해의 수정 없이 수용된다.

213) 본문에서 따로 검토하지 않은 “내적인 것과 외적인 것” 및 “질료와 형식”의 개념 쌍에 대한 칸트의 논의는 다음과 같이 요약될 수 있다. 라이프니츠는 “내적인 것과 외적인 것”과 관련하여 지성만으로 사물을 알 수 있다고 주장한다. 그에 따

3-2. 헤겔의 이행하는 반성규정

(1) 반성규정으로서의 모순

모순(율)은 일반적으로 대상 세계와 무관한 우리 사고의 규칙으로 이해된다. 즉 우리가 어떤 것의 술어로 A와 -A를 동시에 진술한다면 이는 모순에 해당한다(즉, ‘하늘은 푸르면서 동시에 푸르지 않다.’라는 진술은 모순이다). 하지만 헤겔은 “모든 사물은 그 자체로 모순”(WLⅡ74)이라고 주장함으로써 통상적인 이해와는 전혀 다른 종류의 모순 개념을 제안한다.

이러한 헤겔의 주장은 전통적으로 크게 두 가지 방식으로 수용되어 왔다. 먼저, 헤겔에게 비판적인 철학자들은 모든 것이 모순이라는 헤겔의 주장이 모순율에 대한 부인을 의미하며, 모순율을 부인하는 헤겔의 변증법은 사실상 학문적 추론 자체를 불가능하게 만든다고 주장한다. 이러한 입장을 대변하는 칼 포퍼(Karl Popper)에 따르면, 모순율을 폐기한 헤겔 철학은 “모든 ... 불합리하고 믿을 수 없는 철학적 이론들 중 최악”의 것에 해당한다.²¹⁴⁾

르면, 사물들은 개념들에 의해 완전히 규정될 수 있고 사물의 모든 규정들이 내적 관계로 환원될 수 있다. 반면, 칸트에게 사물들은 지성 안에서 완전히 규정된 개념이 아니라 감성적 직관 형식으로서의 시공간 안에 있는 이들의 상황에 따라 구별된다. 라이프니츠에게 내적 규정들은 모든 외적 규정의 토대가 되고, 외적 규정들은 결국 언제나 내적 규정들의 체계인 반면 칸트에게 현상에 있는 사물들의 내적 규정들은 그 자체로 한낱 외적 관계들일 뿐이다. 따라서 실체는 자신의 완전한 개념 안에서 그 어떤 외적 조건과 무관하게 자신의 규정을 모두 가지고 있는 것이 아니라, 그와는 반대로, “공간상에서 어떤 고정불변적인 현상(불가투입적 연장)은 관계들만을 함유할 뿐, 전혀 아무런 내적인 것도 함유할 수 없다.”(A284/B340)

마지막으로 “질료와 형식”에 관한 칸트의 주장은 예지계에서는 질료가 형식에 앞서지만, 현상에서는 형식이 질료에 앞선다는 것이다. 여기서 칸트는 질료와 형식을 시공간의 본성과 관련하여 고찰한다. 라이프니츠는 시공간이 지성적 실체들의 질서이며, 감성적 시공간은 그러한 공간과 시간의 불명료한 표상에 불과하다고 생각했다. 그러나 칸트에 따르면, 본래 시공간은 현상들이 우리의 감성에서 표상될 때의 선험적 형식이며, 질료가 형식에 앞선다는 것은 지성적 영역의 고유한 특징일 뿐이며, 감성적 영역에서는 형식, 즉 감성적 직관의 선험적 형식으로서의 시공간이 질료, 즉 현상으로서의 대상에 앞선다.

214) Popper, Karl, “What is Dialectic?”, *Mind* 49 (1940), 418-20.

다른 한편, 고전적 맑스주의자들은 헤겔의 주장을 모순이 세계에 실재한다는 주장으로 받아들여 현실세계의 부조리와 불합리를 폭로하고자 하는 자신들의 견해를 뒷받침하고자 했다. 이들에 따르면, 헤겔의 모순은 사고에 내재하는 규칙(논리적 모순)이 아니라 서로 상반되는 힘들 간의 대립 내지 충돌(실재적 모순)을 의미한다. 콜레티에 따르면, 이처럼 “세계의 모든 객체는 내적 모순을 가지고 있어야 한다”는 주장은 헤겔의 핵심 원리에 해당한다.²¹⁵⁾

하지만 필자가 보기에 헤겔의 모순 개념은 논리적 모순을 의미하는 것도, 사물의 실재적 모순을 의미하는 것도 아니다. 헤겔은 비판적 해석자들의 오해와는 달리 모순율을 부인하지 않는다. 그는 논리적 모순을 인정하면서도 그와는 다른 종류의 모순에 대해 사고하기를 우리에게 요구한다. 다른 한편, 모순의 실재성에 대한 헤겔의 주장은 실재적 힘들의 충돌로서의 모순에 대한 주장으로 이해되어서는 안 된다. 헤겔이 말하는 모순은 사고에 있거나 대상 세계에 있는 것이 아니라 사고와 존재 ‘사이’의 긴장을 의미한다.²¹⁶⁾

사물의 일반적 존재방식으로 이해되는 모순은 헤겔 철학의 핵심 개념에 해당하며, 이는 그의 글 곳곳에서 나타난다. 하지만 헤겔이 모순 개념을 직접적으로 해명하는 곳은 『논리학』의 2권 「본질론」이며, 그 중에서도 1부 「자기 안에서의 반성인 본질」의 2장 「본질성 즉 반성규정」이다. 여기서 헤

215) Colletti, Lucio, “Marxism and the Dialectic,” *New Left Review* 93 (1975), 26. 트렌델렌부르크(Adolf Trendelenburg)는 *Logische Untersuchungen*(1840)에서 사물의 모순적 본성에 대한 이러한 헤겔의 주장이 모순 개념을 부당하게 “존재론화”한다고 주장하는데, 그의 비판은 이후 헤겔의 모순 개념에 대한 많은 비판들의 표준이 된다. 보다 최근의 영향력 있는 입장은 미하엘 볼프의 것이다. 미하엘 볼프의 해석은 고전적 맑스주의자들보다 훨씬 세련된 것이기는 하지만, 그 또한 헤겔이 모순을 객체화 혹은 존재론화하는 것으로 해석한다. 그는 사물의 실재적 대립에 대한 칸트의 논의를 배경으로 『논리학』에 나타난 헤겔의 모순 개념을 해석하고자 한다. Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels* (Königstein: Hain, 1981) 참조. 헤겔의 모순 개념을 둘러싼 논란에 대한 더 자세한 이해를 위해서는 de Boer, Karin, “Hegel’s Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered,” *Journal of the History of Philosophy* 48:3 (2010), 345n3, 346n6에 나오는 자료를 참고하라.

216) 이러한 입장은 Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, 2장, de Boer, “Hegel’s Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered”에 나타난 모순 해석에 기대고 있다.

겔은 자신이 “반성규정”이라 부르는 것들을 다루는데, 반성규정은 “동일성,” “차이”(이는 다시 “절대적 차이,” “상이성,” “대립”으로 나뉜다), “모순”으로 전개된다. 이로써 우리는 헤겔이 모순 개념을 선행하는 반성규정들의 논리적 결과로 파악하고 있음을 알 수 있다. 따라서 헤겔이 왜 사물의 일반적 존재방식을 모순으로 간주하는가를 이해하기 위해서는 「반성규정」의 전체 전개과정을 살펴보아야 한다. 반성규정들이 전개되는 과정을 따라가면서, 우리는 헤겔의 모순 개념이 존재를 사고된 존재로 간주하는 칸트 철학의 연장선에 있으면서도 칸트의 한계를 넘어서는 헤겔 고유의 사유를 드러낸다는 것을 알 수 있을 것이다.

본격적 논의에 앞서, 헤겔에게 반성규정이 무엇을 의미하는지를 분명히 해보자. 헤겔에게 사물의 본질 혹은 자기동일성은 존재규정이 아니라 반성, 즉 우리 사고의 운동이다. 다시 말해, 그것은 사물에 내재하는 성질이 아니라 대상의 본질 혹은 동일성을 규정하려는 우리 사고에 의해 정립되는 것이다.²¹⁷⁾ 따라서 사물은 본질을 가지기 때문에 자기와 동일한 것이 아니라 우리 사고가 그것을 자기와 동일한 것으로 이해하기 때문에 본질을 가지게 된다.²¹⁸⁾ 헤겔은 이처럼 사물에 자기동일성을 부여하는 우리 사고의 개념들을 반성규정이라 부른다.²¹⁹⁾

앞에서 언급한 것처럼, 헤겔의 반성규정은 칸트의 반성개념을 배경으로 한다. 하지만 헤겔은 칸트의 개념들을 그대로 수용하지 않는데, 수용과정에서 헤겔이 만들어낸 가장 중요한 변형은 칸트의 개념 목록에 들어있지 않은 모순이 헤겔의 반성규정의 정점에 해당한다는 사실이다. 이 사실은 이후 모순 개념에 대해 해명할 때 밝혀지겠지만, 이 문제는 칸트와 헤겔의 철학적 목표의 차이와 관련된다. 칸트는 「반성개념의 모호성」에서 자신의 반성개념들을 통해 “사고와 사고대상의 직접적 일치”라는 라이프니츠 철학의 잘못된 전제를 비판하고자 한다. 반면, 헤겔의 「반성규정」은 “현상과 있

217) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 44 이하, Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015), 70 참조.

218) Longuenesse, 앞의 책, 53-4.

219) 헤겔이 반성규정을 또한 “본질성”이라고 부르는 이유 또한 이와 관련된다. 헤겔은 이를 통해 “본질에 대한 실재론적 입장”을 문제 삼으면서 사물의 본질이 사물에 본질을 부여하는 우리 사고 혹은 반성 운동의 결과임을 분명히 하고자 한다.

는 그대로의 실재성을 엄격하게 구별”하는 칸트주의의 한계를 비판하고 사고와 존재가 어떻게 다시 하나가 될 수 있는가를 보여주하고자 한다(물론 이러한 동일은 라이프니츠적 형이상학으로 되돌아가는 것을 의미하지 않는다). 모순은 이러한 헤겔의 형이상학적 기획의 정점에 위치한다. 이제 헤겔의 반성규정들을 하나씩 검토해보자.

(2) 반성규정의 전개: 동일성, 차이, 모순

1) 동일성

헤겔은 논리적으로 전개되는 반성규정들을 통해 사물에 동일성을 부여하는 우리 사고의 운동을 해명하고자 한다. 당연하게도 동일성은 첫 번째 반성규정이 된다. 우리 사고는 근본적으로 대상의 모든 규정들을 “통일된 체계, 즉 하나의 원리에 의해 사고된 규정들의 총체성”²²⁰으로 파악하고자 하며, 동일성은 사물에 자기동일성을 부여하려는, 즉 어떤 것의 어떤 것임을 규정하고자 하는 사고의 동일화하는 운동을 의미한다. 사물은 어떤 것을 어떤 것으로 만들어주는 이러한 사고의 운동에 의해 자신의 개체성을 얻게 된다. 따라서 동일성은 단지 첫 번째로 등장하는 반성규정이 아니라 가장 근본적인 반성규정이다. 다른 반성규정들은 사물의 자기동일성에 대한 보다 구체적인 표현이라 할 수 있으며, 따라서 결국 동일성으로 복귀한다고 말할 수 있다.

동일성을 동일화운동으로 이해하는 것은 동일성이 언제나 자신의 타자인 차이와 함께 한다는 것을 의미한다. 헤겔은 이를 다음과 같이 표현한다.

절대적 반성으로서의 이 동일성은 직접적으로 자기를 부정하는 부정이다. 이는 비존재이자 생겨나면서 사라지는 차이, 혹은 아무것도 구별하지 않고 직접적으로 자기 안으로 무너지는 구별이다. (WLII40)

헤겔에 따르면, 동일성은 “자기를 부정”함으로써 자기 아닌 것이 된

220) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 54.

다.²²¹⁾ 즉 동일성의 자기부정은 동일성이 존재하지 않게 됨(즉 “비존재”)을 의미한다. 즉 동일성은 차이이다. 하지만 헤겔은 이러한 차이를 “생겨나면서 사라지는 차이”라고 표현한다. 이 차이는 왜 생겨나면서 사라지는가? 그 이유는 이 차이가 사물의 자기동일성, 즉 어떤 것의 어떤 것임을 규정하고자 하는 반성의 운동과 관련된 내적 차이이기 때문이다. 사고가 어떤 것의 어떤 것임에 도달하는 순간 차이는 사라진다. 우리는 이어지는 헤겔의 표현인 “아무것도 구별하지 않고 직접적으로 자기 안으로 무너지는(in sich selbst zusammenfällt) 구별” 또한 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 이 과정은 구별이다. 하지만 이는 「존재논리학」과 관련된 “관계적 부정” 즉 타자와의 구별이 아니라 사고과정 내의 자기구별이다. 이러한 구별은 타자와의 구별이 아니라는 의미에서 아무것도 구별하지 않는다. 즉 그것은 사실상 구별의 무화이다. 이것이 구별의 무화가 되는 이유는 이러한 구별의 결과가 동일화 즉 동일성으로의 복귀이기 때문이다. 동일성이 다시 획득될 때 구별은 내적으로 무너지고 차이는 사라진다.

결국 헤겔이 말하고자 하는 바는 다음과 같다. 동일화운동으로서의 동일성은 자기규정을 목적으로 어떤 것에서 어떤 것임으로 나아가는 과정으로 이해될 수 있다.²²²⁾ 이 과정은 구별과정이자 동일화과정이다. 다시 말해, 사고는 어떤 것을 어떤 것과 동일화하기 위해 어떤 것을 어떤 것과 구별해야 한다.

동일물에 대한 헤겔의 다음 설명이 동일성에 반드시 차이가 개입해야 한다는 것을 이해하는 데 도움이 될 것이다.

예를 들어, “식물이란 무엇인가?”라는 물음에 대해 우리가 “식물은
- 식물이다.”라고 대답한다면, 이를 검사하는 모든 사람들은 이 명제의 진리를 곧바로 인정하겠지만, 이는 **아무 말도** 하지 않은 것이라는

221) 헤겔은 이러한 부정이 “관계적 부정”(WL II 39) 즉 타자관계로서의 부정이 아님을 분명히 한다. 이러한 차이 내지 부정은 「존재논리학」에서 이미 지양되었다. 따라서 지금의 본질적 동일성은 타자관계에 의해 생겨난 동일성이 아니며, 이와 관련되지 않는다. Wallace, Robert M., *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God* (Cambridge: Cambridge UP, 2005), 175 참조.

222) 월리스의 표현을 빌리면, 이는 본질의 자기규정으로부터 이 자기규정의 결과로 나아가는 과정으로 이해될 수 있다. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, 176 참조.

말도 똑같이 만장일치로 하게 될 것이다. (WLⅡ43)

동일성을 표현하는 “ $A=A$ ”는 그 자체로 참이지만, 동시에 A에 대해 아무런 의미도 갖지 않는다. 왜냐하면 우리는 “A는 …”으로 시작하는 명제를 볼 때 그저 A의 반복을 기대하지 않으며, A와는 다른 술어에 의해 A가 규정되기를 기대하기 때문이다. 따라서 여기에 표현되어 있는 것은 “단순한 추상적 동일성 **이상의** 어떤 것”(WLⅡ43), 즉 차이이며, 정확히 말하면 자기 안에 차이를 포함하는 동일성이다. 동일성을 운동으로 만드는 것은 바로 이것이다.

동일성을 동일화과정으로 본다는 것은 한편으로 동일성에 차이가 개입한다는 것을 의미한다. 이러한 차이는 사물의 자기동일성을 규정하고자 하는 우리 사고의 내적 차이 혹은 자기구별이다. 사고는 어떤 것의 어떤 것임을 규정하기 위해 어떤 것 안에 내적 차이 혹은 일종의 간극을 산출하며, 이를 통해 자신의 내용을 만들어낸다. 다른 한편, 이러한 차이는 결국 사물의 자기동일성을 규정하기 위한 것이기 때문에 **나타났다 사라진다**. 이 목표가 성취될 때 간극은 사라지며 동일성은 다시 획득된다. 사고는 자기구별을 통한 자기동일성이다.²²³⁾

2) 차이: 절대적 차이-상이성-대립

동일성으로 복귀하기 위해 차이는 사라져야 하지만, 이 차이는 언제나 다시 나타나 동일성과 함께 한다. 차이가 없다면 동일화운동으로서의 동일성은 존재할 수 없을 것이다. 차이는 이런 식으로 동일성을 위협하며, 동일성을 대체하고자 한다. 이로써 동일성은 차이로 이행하며, 더 정확히 말해 “절대적 차이”가 된다. 절대적 차이는 동일성에 포함된 내적 차이를 의미하지만(WLⅡ40), 동시에 차이의 첫 번째 계기이기도 하다.²²⁴⁾

223) 내적 차이는 타자관계의 지양으로부터 생겨난다. 본질은 존재를 자기 안에 지양하고 있다. 이로써 본질은 부정성이 된다. 반성이 부정성으로 규정되는 것, 즉 사고에 간극이 도입되어 반성의 운동이 시작되는 것은 본질이 존재를 지양했기 때문이다. 지양에 관해서는 WLⅡ40 참조.

224) 절대적 차이는 고정된 기원으로서의 동일성의 불가능성을 말하기 위해 사용된 데리다의 차연(差延, 혹은 차이[差移], *différance*) 개념과 동일한 것을 지시한다고 할 수 있다. 데리다의 차연은 “기원은 기원으로서 단일하게, 단독적으로 존재

따라서 헤겔은 다음과 같이 주장한다.

동일성이 자신의 전체이자 자신의 계기이듯이, 차이 또한 전체이자 자신의 계기이다. (WLⅡ47)

동일성과 차이는 사물의 자기동일성을 규정하려는 우리 사고의 반성운동의 각기 다른 측면을 강조한다. 동일화 운동으로서의 동일성은 반드시 차이를 자신의 계기로 가지고 있어야 하지만 결국 동일성으로 복귀해야 한다. 하지만 차이의 관점에서 본다면, 이 운동이 동일성으로 복귀한다 하더라도 동일성은 완성되지 못하며 다시 차이에 의해 위협받는다. 헤겔은 이러한 차이야말로 “반성의 본질적 본성 및 모든 활동과 자기운동의 규정적인 근원적 근거(*Urgrund*)”(WLⅡ47)라고 주장한다. 왜냐하면 이러한 차이가 없다면 우리 사고의 운동인 반성 자체도 있을 수 없으며, 반성이야말로 모든 활동의 근본적 추동력이기 때문이다.²²⁵⁾

차이의 운동이 발전하여 차이의 두 계기인 동일성과 차이가 “자기관계”로 정립되어 각각 “반성”(WLⅡ47)이 될 때, 즉 이것들이 서로에 대한 관계를 부인할 때 차이는 **상이성**이 된다.²²⁶⁾ 상이성의 운동은 다음과 같이 요약될 수 있다. 차이의 두 계기로서의 동일성과 차이는 서로 무관해질 때(즉 동등성과 부등성이 될 때) 아무런 의미가 없다. 우리는 제3의 관점을 도입하여 사물들을 비교해보지만 동등성과 부등성이 분리되어 있음으로써 사실상 사물에 대한 비교가 불가능해진다. 이러한 이 둘의 분리 내지 “파괴”는 이들 안에 함축되어 있는 반성개념 자체의 본성에 의해 극복된다.

할 수 없으며, 항상 자기 자신과의 차이, 이중화, 다수화를 통해 자신의 결과들을 생산함으로써 비로소 기원으로 성립할 수 있음”(자크 데리다, 『법의 힘』[진태원 역, 문학과지성사, 2004], 역자의 용어 해설, 200.)을 말하기 위한 개념이다. 차원이 이처럼 “기원이 자기 자신의 동일성을 유지하면서도 동시에 자신과 다른 결과들을 산출해내기”(같은 곳) 위해 필수적으로 요청되는 개념이라면, 이는 지금까지 설명한 헤겔의 절대적 차이와 다르지 않을 것이다.

225) 여기서 헤겔은 반성을 넘어 “모든 활동과 자기운동”을 이야기한다는 점에서 근거의 논리를 이미 선취하고 있다.

226) 월리스는 헤겔의 상이성이 “절대적 차이…의 계기들의 상이성”으로 이해되어야 함을 강조한다. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, 180.

이제 상이성에 대한 헤겔의 서술을 따라가보자. 두 계기가 분리되어 독자적으로 실체화된다는 것은 이 두 계기가 차이를 자신의 계기로 가지지 않는다는 것을 의미한다.

이것들은 … 자기 안에서 구별된 것이 아니기 때문에 **차이**는 이것들 **밖에** 있다. (WLII48)

차이는 이 두 계기의 동일성과 관련되는 것이 아니라 이것들 밖에 있다. 이로써 이 두 계기의 동일성은 “자기 안에 차이를 구현하지 않는 동일성”이 된다.²²⁷⁾ 다른 계기와 관계하지 않음으로써 차이를 배제한 동일성으로 구성되기 때문에, 이 두 계기는 운동하지 않는다.

이처럼 차이의 두 계기인 동일성과 차이가 분리되어 서로에게 무관심해질 때, 이것들은 각각 “즉자적 반성”(Reflexion an sich)과 “외적 반성”(äußere Reflexion)이라는 반성형식을 가지게 된다(WLII49). 즉자적 반성은 “동일성과 차이의 상호 연관을 무시하는 동일성”을 말하며, 이는 최소한의 의미에서만 반성이기 때문에 **즉자적** 반성이다. 외적 반성은 “즉자적 반성이 무관심한” 절대적 차이의 두 계기 간의 “규정된 차이”를 의미한다. 헤겔은 즉자적 반성을 “외적 동일성” 혹은 “등등성”(Gleichheit)이라 부르고, 외적 반성은 “외적 차이” 혹은 “부등성”(Ungleichheit)이라 부른다(WLII49).

문제는 이러한 동등성과 부등성으로는 “어떤 것이 다른 어떤 것과 동등한가 그렇지 않은가”를 알 수 없다는 것이다.

어떤 것이 다른 어떤 것과 동등한가 그렇지 않은가는 이것이나 저것 [동등성이나 부등성-인용자]과 관계하지 않는다. … 동등성과 부등성일 때 동일성이나 비동일성은 자기 밖에 있는 제3의 관점이다. (WLII 49-50)

동등성과 부등성 어느 하나만으로는 어떤 것이 다른 것과 같은가 그렇지 않은가를 말할 수 없다. 왜냐하면 어떤 것과 다른 어떤 것의 같고 같지

227) 같은 책, 179.

없음을 이야기하기 위해서는 동등성과 부등성이 함께 고려되어야 하기 때문이다. 하지만 차이 없는 동일성인 동등성과 동일성 없는 차이인 부등성은 서로 무관하기 때문에 어느 쪽이든 같음과 같지 않음을 함께 생각하지 못한다. 동등성은 부등성과 관계하지 않고, 부등성은 동등성과 관계하지 않는다. 따라서 동등성과 부등성을 함께 고려하기 위해서는 이것들 밖에 있는 “제3의 관점”이 도입되어야 한다. 이 관점은 상이한 것들을 동등성과 부등성에 관계시키는 “비교”과정이다. 이 관점을 도입함으로써 상이한 것들에 대한 외적 비교가 가능해진다.

하지만 제3의 관점을 도입한다고 해서 문제가 해결되지 않는다. 이 관점은 동등성과 부등성을 오가는 방식으로 이것들을 함께 고려할 수 있지만, 이 과정에서 동등성과 부등성은 “서로 관계하는 것이 아니라 각자 따로따로 제3의 관점과 관계할 뿐”(WLⅡ50)이다. 즉 동등성과 부등성은 서로 “분리”(WLⅡ50)되어 있다. 이 관점은 “그런 한에서, ‘측면들,’ ‘관점’에 의해” 동등성과 부등성을 하나의 기체에 연결한다. 이런 식으로 비교되는 것들은 “하나의 측면에서 서로 동등하지만, 다른 측면에서 부등하며, 동등한 한에서 부등하지 않다.”(WLⅡ50)

하지만 이런 식의 동등성과 부등성의 분리는 사실상 “이것들의 파괴”(WLⅡ50)에 해당한다. 왜냐하면 이것들은 서로를 전제하지 않으면 아무런 의미가 없기 때문이다.

동등한 것은 부등하지 않고, 부등한 것은 동등하지 않다. 이 둘은 본질적으로 이 관계를 가지며, 이 관계 밖에서는 아무런 의미가 없다.
(WLⅡ50-1)

동일성과 차이는 타자 없이는 자기 자신이 될 수 없으며, “타자와 구별된 것일 때 자기 자신”(WLⅡ51)이 된다. 동일성은 차이가 아님으로 해서 자기 자신일 수 있고, 차이는 동일성이 아님으로 해서 자기 자신일 수 있다. 그런데 상이성으로서의 동등성과 부등성은 이러한 상호 규정의 관계를 부인한다. 이 관계를 부인하고 차이 없는 “한낱 동등성”(WLⅡ51)이 되는 순간 이것들은 아무런 의미도 없는 것이 된다.²²⁸⁾ 이것이 헤겔이 말하는

228) 동등성과 부등성은 제3의 관점에 의해 함께 고려되더라도 분리되어 있기 때문

동등성과 부등성의 “파괴”의 의미이다.

헤겔은 이러한 분리 내지 파괴를 넘어설 수 있는 단초가 제3의 관점 안에 이미 함축되어 있다고 주장한다. 제3의 관점으로서의 “비교하는 자”(das Vergleichende)는 어떤 것과 다른 어떤 것을 비교할 때 이것들의 같지 않은 점들을 배제하고 같은 점만을 봄으로써 부등성을 사라지게 하거나, 같은 점들을 배제하고 같지 않은 점만을 봄으로써 동등성을 사라지게 한다. 이는 다른 것을 배제함으로써만 동등성 혹은 부등성이 성립할 수 있다는 것을 의미한다. 비교하는 자의 이러한 행위는 비교하는 자의 주관적 행위라고 할 수도 있지만, 그 의미는 여기에 그치지 않는다. 이 행위는 동등성은 부등성을 배경으로 해서만 동등성일 수 있고, 부등성은 동등성을 배경으로 해서만 부등성일 수 있다는 동등성과 부등성의 (반성)개념적 본성을 전제한다. 이로써 동등성과 부등성은 자신들 각각의 자립성을 지양한다. 이것들은 자기를 넘어 상호관계로 나아간다. 즉 동등성과 부등성은 “부정적 통일”(WL II 51)을 이룬다.

하지만 사물들이 이처럼 근본적으로 상이하다 해도 반성은 이 상이성을 파악하고자 노력한다. 반성은 상이성으로서의 근본적 타자가 나타날 때 이를 가만히 두지 않으며, 이것까지 자신의 동일화 운동 안에 포섭하고자 한다. 상이한 것으로 나타나는 것들에 대해서도 “주어진 것의 사고로의 필연적 변형”을 다루어야 한다. “사고는 단지 유사성과 비유사성에 주목하는데 그치지 않는다. 이것들은 하나의 원리로 되돌려져야 한다. 우리는 상이성을 주어진 것으로, 그리고 대상들의 구별을 사고로 환원될 수 없는 사실로 간주하는 사고의 형태로 남아 있을 수 없다. 주어진 것으로 현존하는 두 항이 외적 비교를 위해 구별된다면, 이 구별은 사고에 의한 이것들의 완전한 규정으로부터 와야 한다.”²²⁹⁾ 즉, 경험적으로 두 항이 구별된다면, 이 구별은 개념적 질서에서 와야 한다.

이처럼 상이성은 상이성을 사고의 산물로 파악할 때 **대립**으로 이행한다. 상이성은 (존재논리학에 등장하는) 한낱 주어진 것이 아니다. “왜냐하면 사고에 대해 한낱 주어진 것은 없기 때문이다.” 따라서 상이성을 거쳐가며 우리는 상이한 것들 이면에 있는 “주어진 것을 구성하는 반성운동의 통

에 제3의 관점에서는 동일화 운동이 생겨나지 않는다.

229) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 57.

일”²³⁰⁾을 분명히 해야 한다.

여기서 우리는 상이성과 대립이 각각 경험론과 초월철학에 대응한다는 롱그네스의 주장을 상기할 수 있다. 즉 대립에서 헤겔은 주어진 것이 결국 사고에 의해 정립된 것이라는 칸트의 주장을 염두에 두고 있다. 여기서 특히 우리는 칸트의 반성개념 중 첫 번째 쌍인 동일성과 차이를 떠올릴 수 있다. 이 첫 번째 반성개념에서 칸트가 말하고자 하는 바는 다음과 같다. 어떤 것이 자기와 동일하고 그것이 다른 것과 구별되려면, 동일성과 차이라는 반성개념이 미리 있어야 한다. 따라서 이 두 개념은 우리가 대상에 대해 사고하고 인식하고자 할 때 미리 있어야 하는 최소한의 개념에 속한다. 이러한 입장을 전제할 때, 앞서 상이성에서 그저 상이한 것들로 나타났던 대상들의 관계는 이제 “감성적으로 주어진 것의 한낱 외재성”이 아닌 “사고의 구성물의 종합적 통일”²³¹⁾에 속하는 것으로 이해된다.

이제 동등성과 부등성은 다른 의미로 다시 등장한다. 상이성에서 동등성과 부등성은 외적 반성의 직접적 규정이다. 하지만 반성은 외재성에 대한 직접적 몰입으로부터 자기 자신 즉 규정들을 구성하는 그 자신의 운동으로 되돌아온다. 동등성과 부등성은 그저 발견되는 것이 아니라 그 자체로 반성되며, 반성의 산물로서 반성된다. 이로써 이 규정들은 각각 타자로부터 자신의 의미를 도출하는 것처럼 보인다. 필자가 보기에, 이 구절은 칸트의 반성개념에 대한 앞서의 언급을 염두에 둘 때 이해될 수 있다. 대립에 나타난 동등성과 부등성은 반성개념으로서의 칸트의 동일성과 차이에 해당한다고 할 수 있다. 반성개념으로서의 동일성과 차이는 각각 그 자체로 성립할 수 있는 것이 아니다. 이것들은 서로에 의해 산출되고 서로에 의해 규정된다. 동일성은 차이에 의해 만들어지고, 차이는 동일성에 의해 만들어진다.

따라서 헤겔은 다음과 같이 말한다.

따라서 이 둘은 서로에 대한 친화성이 없는 사물 안의 서로 다른 측면 혹은 관점으로 떨어지지 않는다. 하나는 다른 하나를 비춘다. (Enz I §118)

230) 같은 책, 60.

231) 같은 책, 61.

“하나는 다른 하나를 비춘다.” 즉, 부등성은 동등성에 의해 정의되고, 동등성은 부등성에 의해 정의된다. 반성개념으로서의 동등성과 부등성의 관계가 이런 식이라면, 어떤 사물의 동등성과 부등성 또한 이런 방식으로 규정될 수 있다. 즉, 하나의 사물은 다른 사물과 부등한 한에서 또한 동등하다고 할 수 있다. 마찬가지로, 두 사물은 이것들의 비교를 허락할 만큼 충분한 동등성이 있는 경우에만 서로 부등하다고 할 수 있다.

두 사물의 같음을 이야기할 때, 우리는 두 사물의 다름을 배경으로 해서 같음을 이야기하게 된다. 또한, 두 사물의 다름을 이야기할 때, 우리는 두 사물의 같음을 배경으로 해서 다름을 이야기하게 된다. 따라서 두 사물의 같음을 말하는 것은 다름을 말하는 것과 같이 이루어져야 하고, 다름을 말하는 것은 같음을 말하는 것과 함께 이루어져야 한다. 이러한 “동등성과 부등성의 관계적 통일”은 두 사물이 서로 동등하거나 서로 부등함을 말하는 것이 아니다. 동등성과 부등성은 “규정들의 통일된 그물망”²³²⁾ 안에서 서로 동등하고 또 부등하다. 따라서 동등성과 부등성은 한낱 외적 비교 이상의 것에 속한다. 동등성과 부등성의 규정은 사물 안의 긍정적인 것이라는 자기동등성의 정의를 허락한다.

상이성에서는 어떤 것을 다른 것과 비교하여 같음과 다름을 이야기했지만, 이제 관심은 어떤 것의 어떤 것임으로 향하게 된다.

실재적 대립의 세 번째 측면에 대한 논의에서 드러나는 것처럼, 긍정적인 것은 부정적인 것을 통해, 부정적인 것은 긍정적인 것을 통해 자기동일성을 얻게 된다. 나아가, 이제 어떤 것의 자기동일성 자체에 관심이 향함으로써 그 자체로 긍정적인 것과 그 자체로 부정적인 것이 논의에 도입된다. 어떤 것은 타자와의 관계 안에서 자기동일성을 가진다는 점에서 그 자체로 긍정적인 것이다. 하지만 어떤 것이 타자를 통해서만 자기동일성을 가진다는 것은 사실상 자기동일성의 소멸에 해당하며, 따라서 그것은 그 자체로 부정적인 것이다. 따라서 긍정적인 것이든, 부정적인 것이든 그것은 그 자체로 긍정적인 것이면서 동시에 그 자체로 부정적인 것이 된다. 긍정적인 것은 어떤 것이 타자들과 관계할 때 자기와 동일한 것으로 자기

232) 같은 책, 61.

를 유지하는 것을 말하며, 부정적인 것은 (사고 안에서) 타자들과 관계할 때 존립적인 동일성이 사라지는 것을 말한다. 여기서 문제는 타자이다. 어떤 것이 자기동일성을 유지하기 위해 반드시 관계해야 하는 것이면서 동시에 어떤 것의 자기동일성을 사라지게 하는 방식으로 이를 위협하는 타자는 무엇을 말하는가? 그래서 헤겔은 사유 바깥을 남겨두는 칸트와는 달리 사고 바깥을 남겨두지 않고 사고 바깥이 사고로 완전히 환원될 수 없다는 것을 사고규정 안에서 표현하는 방식을 취한다.

이 긍정적인 것은 부정적인 것 즉 자기동등성이 아니며 자기동등성을 위협하는 것과의 대립에 의해서만 규정된다. 부정적인 것은 긍정적인 것과 달리 부등한 것에 대한 관계 즉 어떤 것의 어떤 것임과 같지 않음의 관계에 있는 것이며, 따라서 긍정적 규정으로 그것에 주어져 있던 것과 관련된 사물 자체의 부등성이기도 하다. 부등성과의 관계를 자기 안에 포함하는, 자기로 반성된 이러한 자기와의 동등성이 긍정적인 것이다. 그래서 자신의 비존재인 동등성과의 관계를 자기 안에 포함하는 부등성이 부정적인 것이다(WL II 56).²³³⁾

3) 모순

결국 긍정적인 것과 부정적인 것의 대립에서 긍정적인 것은 어떤 것이 타자와 관계할 때 자기와 동일한 것으로 자기를 유지하는 것을 의미하고, 부정적인 것은 (사고 안에서) 다른 것들과 관계할 때 존립하는 동일성이 사라지는 것을 의미한다. 따라서 긍정적인 것과 부정적인 것은 구별되는

233) 대립에 대한 헤겔의 논의에 인용되는 칸트의 실재적 대립은 다음과 같은 방식으로 해명된다. 1) 칸트는 이 경우들에 나타나는 대립을 '실재적'인 것으로 여기는 반면, 헤겔은 이 대립을 사고의 것으로 간주한다. 예컨대, 동쪽으로 5km, 그리고 서쪽으로 5km 나아가는 배의 예에서 방향의 대립은 헤겔에 따르면, 우리 사고에 의해 정립된 대립이다. 2) 여기에 작용하는 힘은 칸트의 말대로 사고에 속하는 것이 아니라 사고 외적인 것이다. 즉 +5-5의 경우, 여기에 작용하는 힘은 0이 아니라 10이다. 이는 사고 외적인 것이다. 하지만 헤겔은 이러한 사고 외적인 것조차 그것이 사고되는 순간 사고 내적인 것이 된다고 생각한다. 3) 이 사례에서 +와 -는 각각 단독적으로 존립할 수 있는 것이 아니라 서로에 의해 규정된다. 즉 +에는 -, -에는 +가 침투해 있다. 결국 헤겔이 이를 대립에서 다루는 이유는 3)에서 드러나는 것처럼, 이것들을 대립의 사례들로 간주할 수 있기 때문이다. 즉, 헤겔은 긍정적인 것과 부정적인 것의 상호규정의 사례들로 간주한다.

대상들의 규정이 아니라 관계의 총체성으로 간주되는 같은 것에 대한 규정이다. 즉 같은 것이 바로 이 같은 규정에 있어 긍정적인 것인 동시에 부정적인 것이다. 이로써 대립은 모순으로 이행한다.²³⁴⁾

대립이 모순으로 이행한다는 것은 대립에서 어느 정도 자립성을 유지하던 긍정적인 것과 부정적인 것이 자신의 존립을 상실했음을 의미한다. 긍정적인 것과 부정적인 것은 동일성을 가진다는 점에서 둘 다 긍정적인 것이지만, 이 동일성이 부인되는 한에서만 주어진다는 점에서 또한 부정적인 것이다. 왜냐하면 긍정적인 것과 부정적인 것은 다른 규정들에 대한 대립의 그물망 안에서 자신을 구성하는 반성과정 밖에서는 아무것도 아니기 때문이다.

마찬가지로 긍정적인 것과 부정적인 것은 다른 항들과 대립함으로써만 규정되기 때문에 부정적인 것이지만, 부정적인 것이면서 동시에 긍정적인 것이다. 왜냐하면 이는 다른 것들과 동등하지 않음으로 해서 자신과 동등한 것이 되기 때문이다. 따라서 긍정적인 것과 부정적인 것은 모순이다. 그것은 서로의 밖에 있는 두 규정의 통일(일반적 방식으로 이해되는 A와 -A의 통일)이 아니라 자신이 규정하는 것을 똑같이 구성하는 두 규정의 통일로서의 통일이다.²³⁵⁾

하지만 오직 긍정적인 것만이 즉자적 모순이고, 부정적인 것은 정립된 모순이다.

왜냐하면 부정적인 것은 즉자대자적으로 부정적인 것, 즉 부정적인 것으로서 자기와 동일한 자기 내 반성 안에서, 자신이 비동일적인 것 즉 동일성의 배제라는 규정을 가지기 때문이다. (WLII66)

부정적인 것이 정립된, 즉 드러난 모순인 이유는 모순은 자기동일성이 소멸할 때에만 드러나기 때문이다. 부정적인 것은 오직 배제를 통해, 따라서 단순한 동일성으로서의 자신 즉 긍정적인 것을 배제함으로써 존재한다. 부정적인 것은 사라짐으로써만 현존한다. 반대로, 모순이 긍정적인 것에 나타나면 그것의 자기동일성은 다시 자기를 구성하는 과정이 된다(즉 자기

234) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 66.

235) 같은 곳.

동일성은 재정립된다). 긍정적인 것은 대상의 자기존립인 반면, 부정적인 것은 자신을 구성하는 본질의 과정을 드러냄으로써 이 존립을 한낱 가상으로 드러낸다. 다시 말해, 부정적인 것의 매개운동에 의해 최초의 자기존립 혹은 자기동일성은 가상으로 드러나지만, 타자관계의 그물망 안에서 그것에 의해 매개된 새로운 자기동일성이 생겨난다. 타자관계는 최초의 자기동일성을 부인하지만, 타자관계 안에 있는 어떤 것은 타자와 다르다는 점에서 확보되는 과정으로서의 자기동일성을 가지게 된다.

긍정적인 것은 부정적인 것을 통해, 부정적인 것은 긍정적인 것을 통해 자기동일성을 가지게 된다. 긍정적인 것이든 부정적인 것이든 이 관계 안에서 자기동일성을 가진다는 점에서 그것은 그 자체로 긍정적인 것이다. 하지만 그것은 타자를 통해서만 자기동일성을 가지게 된다는 점에서 사실상 자기동일성의 소멸에 해당한다. 따라서 그것은 그 자체로 부정적이다.

긍정적인 것은 어떤 것이 다른 것들과 관계할 때 자기와 동일한 것으로 자기를 유지하는 것을 말하며, 부정적인 것은 (사고 안에서) 다른 것들과 관계할 때 존립적인 동일성이 사라지는 것을 말한다. (WLII 66)

여기서 문제는 타자이다. 어떤 것이 자기동일성을 유지하기 위해 반드시 관계해야 하는 것이면서 동시에 어떤 것의 자기동일성을 사라지게 하는 방식으로 이를 위협하는 타자는 무엇을 말하는가? 일차적으로 우리는 이 타자를 ‘책’에 대해 책이 아닌 것(공책이거나 연필과 같은 것)과 같은 방식으로 이해하기 쉽지만, 이러한 종류의 타자라면 그것은 어떤 것(‘책’)의 자기동일성에 별로 위협이 되지 않을 것이다. 여기서 다음과 같은 헤겔의 말을 염두에 둘 수 있다.

모든 의식은 통일과 분리를 포함하며, 따라서 모순을 포함하고 있다. 예컨대 집이라는 표상은 나의 자아와 완전히 모순되지만, 또한 나의 자아가 감내해야 할 것이다. (EnzIII §382z)

의식이 통일과 분리를 포함한다는 말은 그리 어렵지 않게 해석할 수 있

다. 헤겔에게 의식은 개념의 능력이다. 의식은 규칙에 따라 사고하며 진리 주장이 가능한 진술을 제시한다. 칸트의 말처럼, 경험이 있기 위해서는 통일과 구별이 있어야 한다. 이 주장 자체는 칸트적 맥락을 넘어서는 것이 아니며, 그리 새로운 것도 아니다. 그러나 이로 인해 의식이 모순을 포함한다는 말은 어떻게 이해되어야 하는가? 나아가, “집이라는 표상”은 모순과 무슨 상관이 있는가? 집은 어떻게 모순의 사례가 될 수 있는가? 이는 악명 높은 헤겔 고유의 모순 개념을 염두에 둘 때에만 이해될 수 있다.

이에 대해 엘더리지(Richard Eldridge)는 다음과 같이 말한다. “하나의 집, 세상에 있는 실제의 집은 자유로운 활동의 사례가 아닌 우리에게 주어진 어떤 것이다.... 이것은 어떻게, 즉 어떤 규범적 기준에 따라 혹은 어떤 경험적 개념에 따라 그것을 판단하고 그것에 응답해야 하는가의 문제를 제시함으로써 자유로운 활동에 저항한다. 그것은 판단 및 이성적인 응답 행위를 요구하지만 동시에 그것에 직접적으로 저항하는 특별한 종류의 어떤 것이다. 이 문제는 대부분 (우리가 마주하는 것에 대한 적절한 개념과 응답의 레퍼토리를 마련함으로써) 쉽게 풀리지만, 잘 안될 경우도 있다. 유르트나 집인가? 동굴이나 주거용 캠핑카의 경우는? 이 문제는 집이라는 개념을 전개함으로써 해결될 수 있다.”²³⁶⁾ “하나의 집”은 세상에 있는 것 혹은 우리 경험에 주어진 것(“표상”)이다. 이는 우리가 가지고 있는 규범 내지 개념을 시험하는 “문제”를 제시한다. 이는 쉽게 해결될 수 있는 문제일 수도 있지만, 그렇지 않을 수도 있다. 유르트나 동굴, 혹은 주거용 캠핑카는 집인가? 이와 같은 것들은 우리가 가지고 있는 집이라는 개념을 시험한다. 앞에서 언급한 ‘책’의 예를 사용하면, 우리는 더 이해하기 쉬운 문제를 제시할 수 있을 것이다. 오늘날 쉽게 접할 수 있는 전자책이나 오디오북은 책인가?

필자가 보기에 헤겔이 염두에 두고 있는 타자는 이러한 종류의 것이다. 이러한 타자는 언제나 어떤 것의 자기동일성을 위협한다. 이러한 타자는 사고의 형식 밖에 있는 것으로서 언제나 사고가 산출하는 규정의 불완전성을 환기시킴으로써 사고가 만들어내는 어떤 것의 자기동일성을 위협한다. 타자는 늘 저항하며, 이를 통해 사고의 완결성은 부정된다.

236) Eldridge, Richard, “Hegel’s Account of the Unconscious and Why It Matters,” *The Review of Metaphysics* 67 (March 2014), 494-5.

하지만 사고는 이러한 타자를 포함하는 새로운 자기동일성을 구성한다. 이것이 헤겔이 말하는 긍정적인 것 즉 “어떤 것이 타자관계 안에서 자기 동일성을 유지하는 것”이다. 이런 식으로 긍정적인 것과 부정적인 것은 동일한 것의 순환하는 두 측면이 된다. 헤겔은 사고의 바깥을 남겨두는 칸트와 달리 사고의 바깥을 남겨두지 않고 사고의 외재성이 사고로 완전히 환원될 수 없다는 것을 사고규정 안에서 표현하는 방식을 취한다. 긍정적인 것과 부정적인 것은 대립관계 안에서 동요 없이 존립할 수 없다. 관계 안에 있는 긍정적인 것과 부정적인 것은 그 자체로 긍정적인 것이면서 부정적인 것이다.

그러나 셋째, 긍정적인 것과 부정적인 것은 단지 정립된 것, 즉 무관심한 것만이 아니다. 이것들의 정립되어 있음, 즉 이것들 자신이 아닌 통일 안에 있는 타자관계는 각자에게로 되돌아온다. 각각의 것들은 그 자체로 긍정적이며 부정적이다. (WLII 58)

긍정적인 것은 자기동일성의 측면이다. 타자관계의 유일한 기능은 이 자기동일성을 확보하는 것이다. 부정적인 것은 타자관계 안에서 자기동일성이 소멸한다는 것이다. 여기서 새로운 용어가 등장한다. 긍정적인 것과 부정적인 것은 “그 자체로 긍정적인 것”이다. 왜냐하면 긍정적인 것과 부정적인 것의 동일성은 이것과 타자(들)를 대립시키는 반성운동에 의해 확립된 것이기 때문이다.

부정적인 것은 지양된 대립의 규정인 긍정적인 것과 맞서 있는 대자적으로 존립하는 대립물이다. 그것은 자기와 동일한 정립된 것과 대립하는, 자기에 의존하는 전체 대립이다. (WLII 59)

“자신에 의존하는 대립 전체”는 다음과 같이 해석될 수 있다. 부정적인 것은 타자와 대립하여 정의된다. 이는 단지 대립의 한 항이 아니라 자신이 산출한 부정적인 것 안에서 확립된 완전한 대립이다. 부정적인 것에서 동일성은 망각된다. 이로써 부정적인 것은 긍정적인 것인 “자기와 동일한 정립된 것”과 대립한다. 그런데 부정적인 것 즉 동일성의 소멸은 인식을 나

아가게 하고 사고대상을 변형한다. 왜냐하면 새로운 동일성을 찾기 위해 사고를 앞으로 나아가게 하는 것은 바로 부정적인 것이기 때문이다.

따라서 칸트와 헤겔은 다음과 같은 관계를 가진다. 대립은 경험론을 넘어서려는 노력의 일부이며 사고의 자발성의 산물을 인식대상 안에서 드러낸다. 이 점에서 칸트와 헤겔은 다르지 않다. 하지만 칸트의 경우 감성적 대상인 인식대상은 사고로 환원되지 않는다. 반면 헤겔의 대립은 사고규정들 간의 관계 즉 오직 사고규정 안에 수용된 대상관계를 정의하는 반성규정이며, 이것들이 사고로 환원될 수 없다는 것 자체를 언제나 다시 사고한다.

(3) 모순의 의의: 초월철학의 극복

칸트는 「반성개념의 모호성」에서 사고와 사고대상의 직접적 일치라는 관념으로 인해 생겨나는 라이프니츠식의 형이상학의 오류를 비판하며, 감성에 주어진 대상과 이를 사고하는 개념을 구별한다. 그가 보기에, 경험적으로 주어진 것들의 관계는 개념들의 논리적 관계에 의해 완전히 규정될 수 없다. 칸트는 개념적인 것과 감성적인 것에 대한 이러한 구별로부터 이것들의 엄격한 분리로 나아간다. 사고의 통일은 완전할 수 없다. 사고는 경험적 다수성을 완전히 규정할 수 없다. 사고의 통일에는 언제나 잔여가 남는다. 이로 인해 칸트는 사고와 존재의 근본적 불일치를 선언하고 물자체를 영원한 피안으로 남겨둔다.

많은 이들의 오해와는 달리, 헤겔은 라이프니츠식의 직접적 일치로 돌아가지 않는다. 통일에 대한 그의 주장은 개념적 질서와 경험적 질서, 사고의 통일과 경험적 다수성을 구별하고자 하는 칸트의 노력에 대한 동의를 전제한다.²³⁷⁾ 하지만 헤겔은 칸트와 달리 이러한 구별로부터 엄격한 분리로 나아가지 않으며, 근본적으로 다른 두 질서가 만날 때 무슨 일이 일어나는가에 더욱 천착하길 요구한다. 헤겔의 주장은 칸트가 이 두 질서의 관계를 오해했다는 것이다.

헤겔 역시 사고와 존재 사이의 긴장을 모르지 않으며, 사고가 경험적 다

237) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 50 참조.

수성을 완전히 통일할 수 없다는 칸트의 주장을 인정한다. 하지만 그러면서도 헤겔은 이 긴장을 사고와 존재의 통일의 출발점으로 삼는다. 사고의 통일과 경험적 다수성이 관계할 때, 경험적 다수성은 사고의 통일에 대해 이중적 성격을 가진다. 즉 한편으로 그것은 통일의 대상이지만, 다른 한편 그것은 사고의 통일에 저항하는 타자이다. 칸트는 바로 이 지점에서 이 둘 사이의 엄격한 분리를 선언하며, 따라서 칸트에게 물자체는 알 수 없는 것이 된다. 하지만 헤겔은 이처럼 존재가 이처럼 완전히 통일되지 않을 때 사고와 존재가 맺는 관계에 주목한다. 존재는 물론 사고에 저항하지만, 사고는 이처럼 저항하는 타자에 맞서 다시 이를 자기 안으로 포섭하고자 한다. 다시 말해, 사고에 대한 존재의 저항은 다시 통일을 향한 사고의 새로운 운동을 야기한다. 이러한 사고와 존재의 긴장, 더 정확히 말해 사고의 통일 앞에서 통일되면서도 저항하는 존재와, 이를 다시 통일하려는 사고의 영원한 긴장이 바로 헤겔의 모순이다. 사고와 존재는 통일을 향한 이러한 운동으로 통일되어 있다.²³⁸⁾

여기서 칸트와 헤겔의 결정적 차이도 드러난다. 헤겔의 입장에서 보면, 칸트의 접근은 이분법적이다. 「반성개념의 모호성」에서 드러나듯이, 칸트는 사고와 경험을 구별하는 데 관심을 가질 뿐 이것들이 어떻게 통일될 수 있는가에 대해서는 관심이 없다. 초월적 실재론을 극복하는 것이 그의 철학적 목표였다는 점을 감안하면, 이러한 그의 관심은 자연스럽다. 물론 통각의 초월적 통일을 통해 직관과 개념이 하나가 될 수 있는 길을 모색하는 그의 인식이론은 이러한 주장에 대한 반론의 근거가 될 수 있을 것이다. 하지만 통각의 통일은 제한된 범위에서만 이것들을 하나로 만든다. 칸트는 결국 현상과 물자체를 구분함으로써 이분법을 넘어서지 못한다. 다시 말해, 칸트에게 알 수 있는 것과 알 수 없는 것은 분리되어 있다. 즉, 사고하는 존재인 인간에게 실재성은 사고에 의해 통일되는 한에서만 앎의 대상이 되며, 그렇지 않은 것은 앎의 대상이 아니다. 통일의 대상이자 저항의 타자인 경험적 다수성이 사고의 (완전한) 앎의 대상이 될 수 없는 것

238) 칸트와 달리 헤겔이 보여주고자 하는 것이 “‘주어진 것’이 어떻게 사고의 운동 안으로 흡수되어 지속적으로 재정의되는가”(같은 책, 51)의 문제라는 룽그네스의 주장 또한 이 맥락에서 참조할 수 있다. 나아가, 그의 다음 진술 역시 음미할 만하다. “통일과 경험적 다수성을 동일한 사고과정 안에서 결합하려는 [이] 노력은 불가피하게 사고의 필연적 계기인 모순으로 나아간다.”(같은 책, 49)

은 바로 이 때문이다. 헤겔식으로 말하면, 칸트는 사고의 통일과 경험적 다수성의 맞섬, 혹은 경험적 다수성의 이분법적 분열에 집착하기 때문에 **모순적** 사유로 나아가지 못하고 **대립적** 사유에 머무르게 된다. 하지만 헤겔은 이러한 맞섬과 분열이 만들어내는 운동에 주목함으로써 이분법적 사유를 넘어 통일로 나아간다. 모순은 바로 이러한 **통일을 향한 운동**에 붙인 헤겔의 이름이다.

제Ⅱ부 헤겔의 절대적 관념론: 사고와 존재의 통일

3장 개념: 형식과 질료의 통일

칸트의 전회는 사고규정과 존재규정의 관계에 대한 전통 형이상학자들의 믿음에 도전함으로써 형이상학의 가능성 자체를 문제 삼을 뿐만 아니라 질료와 형식(혹은 형상)의 관계를 바꿔놓는 방식으로 전통적 형태가 아닌 새로운 형태의 형이상학을 제안한다. 칸트가 제안하는 형이상학은 사물 자체가 아닌 경험가능성의 필요조건을 따르는 것만을 대상으로 하는 ‘경험의 형이상학’이다. 헤겔은 형식의 주관화에 대한 칸트의 제안을 받아들이면서도 형이상학에 대한 칸트의 제한을 넘어서고자 한다. 이와 관련된 헤겔의 주장은 그의 개념이론에 담겨있다. 헤겔의 개념이론은 통각의 통일에 대한 칸트의 해명을 높게 평가하면서도 칸트의 통각이론의 근본 결함을 비판적으로 극복하는 방식으로 전개된다.

헤겔에 따르면, 칸트의 통각이론은 사고의 통일이 객체의 통일의 근거이자 원리가 됨을 밝혔지만 사고의 가능성을 “두 가지 측면”(WLⅡ256)에서 제한하고 있다. 첫째, 칸트는 사고의 통일이 객체의 통일의 원리이자 근거가 된다고 주장하면서도 사고의 객관성의 적용을 현상에 제한한다. 하지만 헤겔에 따르면, 객관성에 대한 칸트의 제한은 사실상 객관성 개념에 대한 혼란으로 인해 생겨난 것에 불과하다. 둘째, 칸트는 개념과 그 질료를 각각 독자적인 것으로 간주한다. 헤겔은 칸트의 이러한 견해에 반대한다. 그에 따르면 개념과 그 질료는 독자적으로 존재하는 것이 아니라 내용적 연속성을 가진다. 이러한 헤겔의 주장을 이해하는 데 중요한 역할을 하는 것이 사고의 침투와 지양에 대한 헤겔의 독창적 이론이다. 헤겔은 이를 통해 감성적인 것과 사고를 대립시키지 않으면서 개념이 공허하지 않고 내용을 가질 수 있음을 보여준다.

필자는 개념의 본성에 관한 헤겔의 주장을 다루기에 앞서 형식과 질료의 통일에 대한 헤겔의 주장을 다룰 것이다. 형식에 관한 이러한 논의는 이후 전개될 헤겔의 개념이론을 이해하는 데 배경이 될 것이다. 그런 다음

필자는 앞에서 언급한 헤겔의 두 주장을 차례로 해명할 것이다. 그리고 이 장의 마지막 부분에서는 헤겔의 진리이론을 다루게 될 것이다. 여기서 우리는 헤겔의 진리이론을 이해하는 데 개념의 본성과 관련된 헤겔의 이 두 주장이 중요한 역할을 하게 됨을 알게 될 것이다.

1. 질료에 내재하는 형식

1-1. 질료의 존재 근거로서의 형식

형상(eidos, 혹은 형식) 개념은 전통적으로 형이상학적 논의의 중심에 위치해왔다. 이는 이미 아리스토텔레스가 “형상에 따른 제1원리”를 정확히 규정하는 것이 “제1철학” 즉 형이상학의 할 일이라고 말한 데서 잘 드러난다.²³⁹⁾ 이런 맥락에서 형이상학은 근본적으로 “형상 혹은 형식에 관한 학문,” 혹은 “형식이 어느 정도로 근거인지를 고찰하고 (근거를 받는 것이 아니라 근거를 주는 것인) ‘형상에 따른 제1원리’를 고찰”하는 학문으로 간주한다.²⁴⁰⁾

형이상학에서 형식의 이러한 중심적 역할은 스콜라철학에 의해 “forma dat esse rei” 혹은 “forma dat esse materiae”라는 테제로 정식화된다(여기서 forma는 스콜라철학자들에 의한 그리스어 eidos의 번역어이다). 이는 다음과 같이 번역될 수 있다.

형식은 사물 혹은 질료에 존재를 부여한다.

이 정식은 질료와 형상, 혹은 사물과 형식이 근본적으로 서로 연관되어 있음을 전제한다. 이 둘은 함께 생겨나며 함께 나타난다. 형식은 질료 없이 있을 수 없으며, 질료는 형식을 자기 안에 포함한다. 이 둘은 분리될

239) Aristotle, *Physics*, 192a34.

240) Rohs, Peter, *Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der hegelschen Wissenschaft der Logik* (Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn, 1982), 128, 12.

수 없는 방식으로 서로를 전제한다. 따라서 질료와 무관한 형식, 형식과 무관한 질료는 논리적 가정의 차원에서만 상정될 수 있을 뿐 실제적으로 가능한 것은 아니다. 이를 우리는 아리스토텔레스의 질료형상론의 일반적 기획으로 이해할 수도 있다. 아리스토텔레스에게 기본 단위는 한낱 질료도, 한낱 형상도 아니며 오직 질료-형상 복합체이다.

또한, 이 정식은 형식과 사물의 존재론적 지위를 구별하고 있으며, 나아가 형식의 존재론적 우위를 함축한다. 형식은 사물에 존재를 부여함으로써 사물을 존재할 수 있게 해주는 것이며, 애초에 형식과 분리되어 있는 사물은 형식을 부여받음으로써 비로소 존재하게 된다. 사물은 수동적인 것이며, 형식은 능동적인 것이다. 형식은 근원적인 것이자 사물의 존재 근거이다. 사물은 존재하기 위해 형식에 의존해야 한다.

나아가, 사물이 형식에 의해 존재를 얻는다는 것은 그것이 다른 것과 구별되는 하나의 어떤 것이 된다는 것을 의미한다. 즉 사물은 형식에 의해 통일되고 다른 것과 구별됨으로써 하나의 어떤 것이 된다. 따라서 형식은 통일과 구별(혹은 차이)을 산출하며, 통일과 구별은 형식에 의존한다. 이로써 사물에 존재를 부여하는 형식은 통일과 구별의 근거로 간주될 수 있다. 이는 “형식에 대한 가장 보편적인 정의”²⁴¹⁾라고 할 수 있으며, 근거로서의 형식을 파악하는 일은 “제1철학”인 “형이상학 일반의 가장 근본적 과제 중 하나”가 된다. 왜냐하면 구별하는 것인 형식은 모든 것에 실재성을 부여하며, 모든 것은 오직 구별됨으로써 자기 자신이 되기 때문이다.

이 문제는 특히 통념적으로 받아들여지고 있는 차이의 자명성에 대한 문제제기를 함축한다. 일반적으로 차이는 주어져 있으며 현존하는 것으로 간주되지만, 사물이 형식에 의해 존재를 얻게 되고 존재를 얻는 것이 어떤 것이 다른 것과 구별됨을 의미한다면, 차이는 주어져 현존하는 것이 아니라 형식에 의해 산출되는 것으로 이해되어야 한다. 즉 사물 혹은 질료는 차이를 가지지 않는다. 따라서 헤겔의 말처럼, “... 상이한 질료들은 **즉자적으로** 서로 동일하다. 이로써 우리는 **하나의** 질료 일반을 얻는다”(Enz I §128z). 차이는 사물 바깥에서 온다.²⁴²⁾

241) Rohs, 같은 책, 124.

242) 로스는 이를 차이의 가능성에 대한 “엘레아적 물음”(같은 책, 16)이라 부르고, 나아가 형이상학을 “차이에 대한 학문”(128)으로 명명하기도 한다. 그에 따르면

차이는 다시 규정성과 동일시될 수 있다. 사물은 무규정적인 것이자 규정될 수 있는 것이며, 형식은 규정하는 것 즉 규정을 부여하는 것이다. 사물이 존재를 부여받는다든 것은 형식에 의해 무규정적인 사물이 규정성을 얻게 됨을 의미한다.

1-2. 칸트: 형식의 주관화

칸트는 『순수이성비판』에서 전통적 형태가 아닌 새로운 형태의 형이상학을 모색한다. 칸트의 관심은 여전히 경험과 무관한 존재에 대한 선험적 앎에 있다. 그의 저작의 제목에는 비판의 의도가 드러나 있지만, 그럼에도 그는 형이상학의 과제가 성공적으로 해결될 수 있으며, 이성이 선험적인 앎을 얻을 수 있다고 여전히 믿고 있다.

칸트의 이러한 믿음은 그가 『순수이성비판』 전체의 과제를 **선험적 종합 인식(혹은 종합판단)의 가능성**에 대한 물음에 대답하는 것으로 간주하고 있다는 사실에서도 드러난다(B 19). 선험적이면서 분석적인 인식 및 후험적이면서 종합적인 인식과 대비하여 칸트가 유형화한 선험적 종합인식이라는 규정 자체는 전통적으로 형이상학이 추구해온 앎의 형태를 재기술한 것에 불과하다.²⁴³⁾ 존재론으로서의 형이상학은 경험과 무관한 방식으로 대상(즉 존재)에 대한 필연적이고 보편적인 앎을 추구하기 때문이다.²⁴⁴⁾

물론 경험의 불가피한 제한 너머까지 자신을 확장하는 순수 이성의 자연적이고 끈질긴 경향성을 제한하겠다고 하는 순수이성 비판 자체의 이념에 잘 드러난 것처럼, 칸트가 과거의 형이상학을 강하게 비판했다는 사실

“우리가 철학함을 시작할 때 우선 스피노자주의자가 되어야 한다”(VGPⅢ 165)는 헤겔의 주장 역시 이런 맥락에서 이해되어야 한다. 즉 철학함을 시작할 때 우리는 “차이가 존재한다는 자명함을 버려야 한다”(Rohs, 같은 책, 17). 헤겔에게 스피노자 철학이 “모든 철학함의 본질적 시작”(VGPⅢ, 같은 곳)으로 받아들여지는 것은 바로 이 때문이다. 이 말은 사실상 차이의 현존을 부인하는 “파르메니데스 이후’의 방식으로 철학하기”(Rohs, 같은 곳)에 대한 주장과 동일하다.

243) 앞에서 서술한 것처럼, 칸트의 독창성은 이 규정 자체가 아니라, 그가 이전까지 전혀 문제가 되지 않은 채 당연한 것으로 받아들여진 이 앎의 가능성을 문제 삼는다는 데 있다.

244) 반면, 선험적이고 분석적인 앎에 대응하는 학문은 논리학이고, 후험적이면서 종합적인 앎에 대응하는 학문은 경험과학이라고 할 수 있다.

은 잘 알려져 있다. 하지만 이때 그가 비판하는 형이상학은 형이상학 일반이 아니라 (신, 영혼, 세계 전체와 같은) 경험의 한계를 넘어선 특수한 종류의 **초감성적** 대상을 앎의 과제로 삼는 형이상학의 특수한 분야를 의미한다.²⁴⁵⁾ 따라서 칸트가 이러한 **독단적 형이상학**의 학적 부적절성을 비판했다 해도, 존재론으로서의 **일반 형이상학**의 가능성은 문제가 되지 않는다. 존재와 관련된 다음의 물음들은 여전히 정당하게 추구될 수 있는 것들이었다. 존재로서의 존재란 무엇인가? 어떤 종류의 존재가 거기에 있는가 [혹은, 현존하는가]? 이것을 저것이 아니라 이것으로 규정하는 것은 무엇인가?²⁴⁶⁾ 칸트는 이러한 물음들에 대한 관심을 결코 버린 적이 없었다.

이런 식으로 전통 형이상학과 칸트의 비판을 연속적으로 이해하는 것은 전회 이전의 형이상학을 비판하고자 했던 칸트의 의도와 충돌하는 것처럼 보일 수도 있다. 하지만 이 이해는 칸트의 의도와 충돌하지 않는다. 왜냐하면 칸트가 반대하는 것은 전통 형이상학의 과제가 아니라 그것의 **방법**이기 때문이다. 다시 말해, 칸트의 전회는 ‘대상이 우리 인식을 따른다’는 새로운 방법적 전제를 도입하여 전통적인 형이상학적 과제를 해결하고자 하는 시도이다. 이런 점에서 칸트의 전회는 방법적 전회라고 부를 수 있다.

그렇다면 칸트의 방법적 전회를 통해 형이상학은 어떻게 달라지는가? 전회 이후 인식의 선형적 형식은 대상 경험의 필요조건이 된다. 우리는 이제 인식의 선형적 형식을 전제하는 한에서만 대상에 대해 알 수 있다. 이는 전통 형이상학에서 통일된 것으로 간주되었던 질료와 형식의 분리를 가져온다. 다시 말해, 형식은 이제 질료가 아닌 인식 주체 안에 있는 것으로 취급된다.

사태의 본질이 이성에 의해 인식되어야 하는 한, 이 본질은 형식에 있다(스콜라주의자들의 말처럼, 형식은 사물의 존재를 부여한다[forma

245) 칸트가 비판 대상으로 염두에 두고 있었던 형이상학은 그의 강의 교재였던 바움가르텐 텍스트의 형이상학이었던 것으로 알려져 있다.

246) Pippin, *Kant's Theory of Form*, 9-10 참조. 피핀은 이와 관련하여 하이데거의 칸트 해석을 끌어와 다음과 같이 언급한다. “하이데거가 아주 적절하게 지적한 것처럼, 초감성적인 것은 비감성적인 것 일반의 한 측면에 불과하며, 비감성적인 것 일반이야말로 고유한 형이상학의 대상이라 할 만하다.”

dat esse rei]). 이 사태가 감각의 대상이라면, 사물의 형식은 (현상인) 직관 안에 있으며, 순수 수학조차 순수 직관의 형식 이론일 뿐이다. 마찬가지로, 순수 철학인 형이상학의 인식은 무엇보다 사고형식에 기초하며, 이후 모든 객체(인식의 질료)는 이 형식 아래 포섭될 수 있다. ... 모든 선험적 종합인식의 가능성은 이 형식에 달려있다.²⁴⁷⁾

칸트는 여기서 자신이 여전히 전회 이전의 전통 형이상학의 철학적 관심을 유지하고 있음을 보여준다. 즉 칸트는 전통 형이상학자들과 마찬가지로 사물을 존재하게 하는 것이 형식이며, 형식이 “이성에 의해 인식”되는 “사태의 본질”임을 인정한다. 하지만 이 인용문은 칸트가 전통 형이상학과 얼마나 멀리 떨어져 있는지도 동시에 보여주고 있다. 칸트는 이 형식이 사물 안에 있는 것이 아니라 우리의 주관적 능력 안에 있으며, 특히 형이상학적 앎은 우리의 사고형식에 기초해야 한다고 주장한다. 전통적으로 질료에 내재하는 것으로 여겨졌던 형식은 이제 질료와 분리되어 주체 안으로 들어온다. 형식은 질료가 아닌 나로부터 온다. 이처럼 전회의 또 다른 결과는 형식의 주관화로 나타난다. 사태의 “본질”에 대한 우리 이성의 인식은 나로부터 유래하는 사고형식을 이해할 때에만 가능해진다. 이러한 형식은 물론 대상의 통일의 원리를 제공해준다는 점에서 여전히 대상의 존재 근거가 된다고 할 수 있지만, 여기서 말하는 대상이 인식의 선험적 형식과 관련된 대상이라는 점에서 사고형식은 더 이상 사물 자체로서의 질료를 하나로 만들어줄 수 있는 원리가 되지 못한다. 이제 형이상학은 사물 자체가 아닌 경험가능성의 필요조건을 따르는 것을 대상으로 하는, 다시 말해 경험의 한계 안에서 가능한 형이상학으로만 정당화될 수 있다.

1-3. 헤겔: 형식과 질료의 통일

하지만 헤겔은 사고의 질료와 형식을 분리하고 형이상학의 대상을 제한하는 칸트의 이러한 접근방식을 문제 삼는다. 칸트가 형식과 질료의 분리

247) Kant, Immanuel, “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,” AA Bd. 8, 404.

를 가정하는 반면, 헤겔은 이 둘의 통일을 주장한다. 헤겔은 『소논리학』 「본질론」에서 질료와 형식의 관계를 다음과 같이 설명한다.

하지만 여기서 간과될 수 없는 것은 ... 질료가 ... 전혀 형식 없는 것이 아니라는 사실이다. ... 따라서 질료를 고립시켜 그 자체로 형식 없는 것으로 고정하는 것은 한낱 추상화하는 지성인 반면, 질료에 대한 사유는 사실상 형식의 원리를 완전히 자기 안에 포함하며, 따라서 형식 없는 질료는 경험 그 어디에서도 실존하지 않는 것으로 나타난다. (Enz I §128z)

여기서 헤겔은 아리스토텔레스의 질료형상론을 상기시키는 방식으로 질료와 형식의 근본적 연관을 주장한다. 형식은 질료 없이 있을 수 없으며, 질료는 형식을 자기 안에 포함한다. 헤겔은 이처럼 질료와 분리되지 않는 형식을 “개념”으로 규정한다.

보다 심오한 직관은 ... 한편으로 질료 자체는 자립적이지 않으며, 다른 한편 형식은 밖으로부터 질료에 오는 것이 아니라 총체성으로서 질료의 원리를 자기 안에 담고 있음을 표현한다. 바로 이 자유롭고 무한한 형식은 곧 **개념**으로 우리에게 나타날 것이다. (Enz I §128z)

이처럼 “질료의 원리를 자기 안에 담고 있는” “자유롭고 무한한 형식,” 다시 말해 질료에 내재하는 형식이 바로 헤겔 형이상학의 근본 대상인 **개념**이다.

하지만 문제를 더욱 복잡하게 만드는 것은 헤겔의 주장이 칸트의 전회를 전제로 한 것이라는 사실이다. 앞에서 살펴본 것처럼, 전통 형이상학자들은 사물(혹은 질료)의 통일의 원리를 제공함으로써 사물의 존재 근거가 되는 형식이 사고와 무관하게 애초부터 사물 안에 있다고 생각해왔다. 칸트의 전회에 따르면, 이러한 형식은 주체 안으로 들어와 사고형식이 된다. 칸트는 형식의 주관화로 인한 질료와 형식의 분리를 전회의 필연적 귀결로 간주한다. 칸트는 “형식이 사물의 존재를 부여한다.”라는 스콜라주의의 테제가 전회에 의해 어떻게 달라지는가를 해명할 때, 질료를 존재하게 하

는 것이 형식이라는 전통적 견해를 유지하면서도 이 형식이 질료 안에 있는 것이 아니라 우리 안으로 들어와 사고형식이 된다고 주장한다. 사고형식은 물론 여전히 대상의 존재 근거가 된다고 할 수 있지만, 더 이상 사물 자체로서의 질료를 하나로 만들어줄 수 있는 원리가 되지 못한다.

헤겔은 개념이 질료에 내재하는 형식이라고 주장함으로써 전회 이전의 형이상학적 입장으로 돌아가는 것처럼 보일 수도 있다. 하지만 우리는 헤겔의 입장을 이런 식으로 해석하지 않도록 주의해야 한다. 왜냐하면 헤겔의 주장은 전회로 인한 형식의 주관화라는 칸트의 주장을 수용하는 데서 출발하기 때문이다. 헤겔은 우리 안에 있는 형식이 대상을 사고하고 인식하는 규칙이 된다는 칸트의 주장을 받아들이고 있다. 따라서 개념이 질료에 내재하는 형식이라는 헤겔의 주장은 형식의 주관화를 받아들이면서도 형식과 질료의 분리에 대한 칸트의 주장에는 반대하는 것으로 이해되어야 한다.

여기서 유의해야 할 것은 형식과 질료의 관계와 관련하여 ‘안에 있음’ 혹은 ‘밖에 있음’이라는 말을 쓸 때, 이 말들을 공간적 방식으로 이해하지 않아야 한다는 것이다. 이것들의 의미는 형이상학적 방식으로 이해되어야 한다. 예컨대, 형식이 질료 **안에** 있다는 말은 형식이 질료의 존재 근거를 제공해준다는 것을 의미하며, 반대로 형식이 질료 **밖에** 있다는 말은 형식이 그러한 근거가 되지 못한다는 것을 의미할 뿐이다. 마찬가지로, 형식과 질료의 관계를 ‘통일’ 혹은 ‘분리’로 간주할 때, 이 말들 역시 형이상학적 의미로 이해되어야 한다. 즉, 형식과 질료가 **통일**되어 있다는 것은 형식이 질료를 통일된 것으로 만들 수 있는 원리를 제공한다는 것을 의미하며, 반대로 형식과 질료가 **분리**되어 있다는 것은 형식이 그러한 원리를 제공하지 못한다는 것을 의미한다. 따라서 질료에 내재하는 형식 혹은 형식과 질료의 통일에 대한 헤겔의 주장이 반드시 형식의 주관화에 대한 칸트의 주장과 충돌할 필요는 없다. 칸트의 주장처럼 형식이 사고형식이 되어 주체 안으로 들어온다 해도, 그것이 질료의 존재 근거가 될 수 있다면 이러한 형식은 여전히 질료에 내재한다고 말할 수 있고, 또한 질료와 통일되어 있다고도 말할 수 있다.

이제 사고로서의 형식이 사물 자체의 통일의 원리가 된다는 헤겔의 주장에 대해 살펴보자.

2. 사고의 객관성

2-1. “개념의 본질을 이루는 통일”

헤겔은 『대논리학』의 「개념논리학」 「서론」인 “개념 일반에 대하여”에서 “자기의식의 통일,” 즉 “**통각의 근원적인 종합적 통일**”에 나타난 칸트의 생각을 “이성비판에서 발견되는 가장 심오하고 올바른 통찰”에 속하는 것으로 높게 평가한다.

[칸트의-인용자] 이성비판에서 발견될 수 있는 가장 심오하고 올바른 통찰 중 하나는 **개념의 본질을 이루는 통일을 통각의 근원적인 종합적 통일**, 다시 말해 “나는 사고한다,” 즉 자기의식의 통일로 인식한 것이다. (WLⅡ254)

칸트에 따르면, “자발성”(KrV A51/B75)의 능력인 지성은 인식을 위해 감성적 직관을 종합하는 능동적 활동을 수행하며, 이를 통해 다른 데서 오는 표상들인 감성적 직관을 하나로 통일한다. 칸트는 이러한 우리 지성의 특별한 기능을 지칭하여 “초월적 통각”(A107)이라 부른다. 초월적 통각은 “직관의 모든 자료에 선행”하며, “대상에 대한 일체의 표상”(A107)은 초월적 통각이라는 독특한 형태의 의식의 통일을 통해서만 가능해진다.²⁴⁸⁾ 헤겔에 따르면, 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”은 그가 통각 혹은 자기의식에 대한 해명을 통해 “**개념의 본질을 이루는 통일**”이 무엇인지를 밝힌 데 있다. 그렇다면, 개념의 본질이 되는 이러한 통일이란 헤겔에게 무엇을 의미하는가? 이는 그가 같은 곳 몇 줄 뒤에서 직접 인용하는 칸트의 『순수 이성비판』 B판 「연역」 원문에서 드러난다.

주어진 직관의 **잡다**는 **객체가 개념화될 때 통일**된다. 그러나 표상

248) 칸트의 초월적 통각에 대한 보다 자세한 해명으로는 본 논문 1장 2.를 참조하라.

들을 하나로 만들기 위해서는 언제나 이 표상들의 **종합** 안에 있는 **의식**의 통일이 필요하다. 따라서 이 **의식의 통일**만이 표상들과 하나의 대상의 관계 맺음, 그래서 이 표상들의 **객관적 타당성**을 ... 만들어낸다. (B137)

인용문 첫 문장의 독일어 원문은 다음과 같다.

Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.

번역조차 쉽지 않은 이 문장을 이해하는 데 핵심이 되는 것은 *Begriff*에 대한 해석이다. *Begriff*를 ‘개념’으로 읽는 것도 무난하고 가능한 해석이겠지만, 이런 식으로 해석한다면 이 단어는 특별히 중요한 해석적 기능을 하지는 못할 것이다. 인용문에 나타난 필자의 번역은 이 단어를 동사적으로, 즉 *Begreifen*(개념화 혹은 개념 파악)으로 읽는 데 기초하고 있다.²⁴⁹⁾ 이렇게 읽을 때, 이 문장은 “주어진 직관의 **잡다**”의 “**통일**”이 언제 이루어지는가에 초점을 맞추고 있다. 즉 잡다의 통일은 애초부터 주어져 있는 것이 아니라 “**객체가 개념화될 때**” 이루어진다. 두 번째 문장은 이러한 잡다의 통일의 선행 조건을 이야기한다(역점의 접속어가 들어가는 이유는 이 때문이다). 여기서 “표상들”은 앞문장에 나온 “직관의 잡다”를 지시한다. 따라서 이 문장의 의미는 다음과 같다. 직관의 잡다가 통일되기 위해서는 “**의식의 통일**”이 반드시 전제되어야 한다. 마지막 문장에서 “하나의 대상”은 첫 문장의 “객체”를 지시한다. 이로써 이 문장의 앞부분은 두 번째 문장의 내용을 반복한다. 즉 “표상들과 하나의 대상의 관계 맺음”이 가능하기 위해서는, 즉 직관의 잡다가 하나의 객체로 통일되기 위해서는 반드시 의식의 통일이 먼저 있어야 한다. 그런데, 칸트는 이 문장의 뒷부분에서 이러한 의식의 통일에 의해 “표상들의 **객관적 타당성**”이 산출된다고 덧붙임으로써 여기서 말하는 의식의 통일의 특수한 성격을 분명히 하고자 한다.

칸트는 「연역」 조금 뒤에서 이러한 의식의 통일을 “의식의 주관적 통일”과 구별하여 “통각의 객관적 통일”(B139, B141)이라고 부른다. 그렇다면,

249) Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 46-7, 69 참조.

통각의 객관적 통일은 의식의 주관적 통일과 어떻게 다른가? 의식의 주관적 통일은 표상들의 우연적 연관에 의존하는 상상력의 연합적 결합을 통해 생겨난다. 예컨대, ‘이 물체는 무겁다[무게를 가진다].’라는 판단이 물체를 드는 인상과 무게의 인상 간의 습관적 연합에 대한 경험적 일반화에 불과하다고 해보자. 이 판단이 이러한 것이라면, 여기에 표현된 관계는 우연적이고, 오직 나의 특수한 생리 및 심리의 우연적 특징과 관련된 것에 불과할 것이다. 따라서 이 판단에 나타난 물체 개념과 무게 개념의 결합은 “모두에 대해, 언제나” 타당한 것이 아니라 오직 “나 자신에 대해,” 즉 “나의 현재 지각 상태에” 대해서만 타당할 뿐이며,²⁵⁰⁾ 우리는 ‘내가 한 물체를 들고 있을 때, 나는 무게의 압박을 느낀다.’고 말할 수는 있더라도 ‘이 물체는 무겁다.’라고 말할 수는 없다(B142). 반면, 통각의 객관적 통일은 “직관에 주어진 모든 잡다를 객체라는 개념에서[혹은, 객체를 개념화할 때—인용자] 하나로 만드는”(B139) 일이다. 초월적 통각은 감성적 직관을 종합적으로 통일하여 인식대상을 산출하고자 할 때, 잡다의 통일을 위한 자신의 상관물로서의 대상을 먼저 산출한다. 칸트는 바로 이 대상을 여기서 “객체”라고 부른다.²⁵¹⁾

객체가 통각의 요구에 따라 만들어진다는 것은 객체 역시 통각의 기능 방식인 범주에 따라야 함을 함축한다. 그런데 선험적 규칙인 범주는 나의 특수한 생리나 심리에 따라 우연적 방식으로 기능하는 것이 아니라 우리와 같은 논변적 지성을 가진 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 기능한다는 의미에서 객관적이다. 따라서 범주에 따라야 하는 객체 또한 객관적 타당성을 가진다. 결국 우리가 대상을 보편적이고 필연적인 방식으로 경험할 수 있는 것은 경험대상의 가능조건인 객체가 이처럼 선험적 규칙인 범주에 따라 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 산출되기 때문이다. 감성적 잡다가 범주에 따라 규칙 지배적 방식으로 통일되지 않는다면, 대상은 경험될 수 없다.

통각의 객관적 통일에 대한 헤겔의 설명 또한 이런 맥락에서 이루어진다. “경험적 조건에 의존”하는 “표상의 통일”인 “의식의 주관적 통일”과 달

250) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* §§18-20, AA Bd. 4.

251) 이에 대한 자세한 해명은 본 논문 1장 2-2.를 참조하라.

리,

표상에 대한 **객관적** 규정의 원리는 ... 오직 **통각의 초월적 통일**이라는 원칙으로부터 도출되어야 한다. 주어진 표상의 잡다는 이러한 객관적 규정인 범주에 의해 규정되어 **의식의 통일**로 보내진다. (WLII 254-5)

여기서 헤겔은 통각의 통일을 “표상에 대한 **객관적** 규정의 원리”로 규정한다. 통각이 이처럼 표상을 객관적으로 규정할 수 있는 것은 통각의 통일이 “주어진 표상의 잡다”를 “객관적 규정인 범주”에 따라 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 잡다를 통일하기 때문이다. 앞에서 말한 것처럼, 표상들이 “객관적 타당성”을 가지게 되는 것도, 따라서 객관적으로 타당한 표상들의 통일인 객체가 산출되는 것도 바로 이 때문이다.

헤겔은 이제 칸트가 발견한 통각의 원리의 의미를 다음과 같이 정리한다.

... 어떤 것은 개념의 통일에 의해 한낱 **감정규정, 직관**, 혹은 기타 한낱 **표상**이 아닌 **객체**가 되며, 객체의 객관적 통일은 나의 자기통일이다. (WLII 255)

대상이 “한낱 **감정규정, 직관**, 혹은 기타 한낱 **표상**이 아닌 **객체**”가 되는 것은 통각의 통일(“개념의 통일”)이 선형적 규칙인 범주에 따라 대상을 **객관적**으로 통일하기 때문이다. 따라서 “객체의 객관적 통일”은 “나의 자기통일”을 전제하며, 사고대상이 사고주체의 대상적 상관물이 된다는 점에서 “객체의 객관적 통일은 나의 자기통일”이라고 말할 수 있다.

헤겔이 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”로 평가한 것은 바로 이것이다. 그리고 헤겔이 말하는 “**개념의 본질**을 이루는 **통일**”의 의미도 이것이다. 나의 자기통일은 객체의 통일의 원리이다. 그리고 이러한 통일은 규칙에 따라 객관적 방식으로 이루어진다.

“나의 자기통일”과 “객체의 객관적 통일”의 이러한 관계는 의식과 자기 의식의 관계에 대한 헤겔의 논의에도 이어진다. 우리는 2장에서 헤겔이 의

식의 근본적 특징을 자립적 객체의 정립에서 찾으며, 이러한 객체를 정립하는 의식의 행위를 ‘으깸’으로 설명하는 것을 살펴본 바 있다. 즉, 의식의 자료는 의식 혹은 나의 활동에 의해 으깨어져 ‘나의 것’이 된다. 헤겔은 의식 혹은 나의 이러한 능동적 활동을 다음과 같이 표현한다.

나와 나의 것, 이것은 어떻게 자기를 규정한다. (BP §414)

여기서 나의 것이란 “객체가 내 안에 정립됨으로써 나의 관념성 안에 정립”(같은 곳)된 것을 말한다. 나의 것을 만들어내는 것은 바로 나이며, 나의 활동이다. 의식은 이처럼 언제나 자기규정적이다. 의식은 대상을 규정 혹은 정돈하지만, 이러한 규정이 가능하기 위해서는 언제나 먼저 자기를 규정해야 한다. 의식의 이러한 성격은 의식과 자기의식의 관계를 이해하는 데 핵심적 역할을 한다.

의식의 진리는 **자기의식**이며, 이는 의식의 근거이다. 그래서 다른 대상에 대한 모든 의식은 실존에 있어 자기의식이다. 나는 대상이 나의 것임을 알고 있으며(대상은 나의 표상이다), 따라서 나는 대상에서 나를 알고 있다. (EnzIII §424)

이 인용문에 나타난 “의식”은 대상관계와 관련되는(EnzIII §417 참조) 좁은 의미의 의식(『정신철학』의 정확한 명칭으로는 “의식 자체”)을 말한다. 따라서 정확히 말하면, 자립적 객체의 정립을 특징으로 하는 넓은 의미의 의식(=나)과 구별된다.²⁵²⁾ 하지만 이는 지금의 논의에서 중요하지 않다. 바로 앞에서 분명히 한 것처럼, 대상에 대한 의식의 앎은 언제나 자기규정이라는 의식의 활동의 결과이다. 대상에 대한 의식의 앎이 이처럼 자기규정(즉, 앞에서 말한 “나의 자기통일”)을 전제하고 있다는 점에서 의식은 대상과 관계할 때 이미 자기와 관계하고 있다. 이처럼 의식의 대상관계는 의식의 자기관계를 전제한다. 자기의식이 “의식의 진리,” 혹은 “의식의 근거”가 되는 것은 바로 이 때문이다. 의식을 가능하게 하는 것은 자기의식이며, 자기의식은 의식을 가능하게 하는 근거이다. 따라서 모든 의식은 자기의식

252) 넓은 의미의 의식과 좁은 의미의 의식에 대해서는 본 논문 2장 2-1. (1) 참조.

이며, 자기의식은 자신의 대상 안에서 자기 자신을 직관한다.

그런데 헤겔은 앞의 인용문에서 “나는 대상이 나의 것임을 알고 있으며, ... 따라서 나는 대상에서 나를 알고 있다”고 말한다. 여기서 앎은 무엇을 의미하는가? 이러한 의식의 자기 앎, 즉 자기의식은 외부의 것이 아닌 자기를 대상으로 하는 의식(혹은 그것의 앎)을 말하는 것으로 이해되어서는 안 된다. 이런 식의 의식이라면, 자기의식은 “우리가 알고 있다는 사실에 대한 일종의 2차적 앎,” 즉 자기를 대상으로 하는 이차적인 대상의식에 불과할 것이며, 이렇게 되면 이른바 퇴행 문제가 발생하게 될 것이다.²⁵³⁾ 헤겔이 말하는 자기에 대한 의식의 앎은 이처럼 무규정적 잡다를 사고의 대상으로 산출하는 1차적 행위에 이어지는 2차적 행위가 아니라 1차적 행위에 수반되며 1차적 행위 그 자체와 분리되지 않는 종류의 것이다. 내가 무규정적 잡다를 대상으로 산출하기 위해서는 어떤 것을 대상으로 통일하여 산출하는 행위(즉, 통각의 종합적 통일)가 선행해야 한다. 이처럼 통각의 통일이 대상의 통일에 선행해야 한다는 것은 대상이 생겨나기 이전에 통각이 대상에 대한 어떤 앎이 먼저 있어야 함을 함축한다. 왜냐하면 아직 통일되지 않은 것(무규정적 잡다)에 처음으로 통일을 부여하여 대상을 산출하는 것이 통각이며, 따라서 통각이 (이후에 나타날) 통일된 것에 대한 어떤 앎을 미리 가지지 않는다면 통일된 것으로서의 대상은 생겨날 수 없을 것이기 때문이다. 이처럼 헤겔이 말하는 자기에 대한 의식의 앎은 대상 산출 과정에서 통각이 가지게 되는 일종의 선(先)이해를 의미한다. 이런 식으로 이해할 때, 헤겔이 말하는 자기에 대한 의식(=나)의 앎은 사실상 바로 앞에서 말한 나의 자기규정 혹은 나의 자기관계와 동일한 것이 된다. 의식의 대상관계가 의식의 자기관계를 전제하고 있듯이, 대상에 대한 의식의 앎은 자기에 대한 의식의 앎을 전제한다. 나(=의식)는 이런 식으로 대상을 산출하기 전에 이미 자기를 “알고 있으며,” 따라서 대상 안에서도 나를 “알고 있다.”

이처럼 칸트의 통각이론에 대한 헤겔의 높은 평가뿐만 아니라 의식과 자기의식의 관계에 대한 헤겔의 논의 또한 헤겔이 사물의 통일의 원리를 “자기의식의 통일” 안에서 찾는 칸트의 시도를 수용하고 있음을 잘 보여준

253) Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 37.

다. 자기의식이 (좁은 의미의) 의식의 근거라는 헤겔의 주장은 통각의 통일을 객체의 통일의 근거로 간주하는 칸트의 주장과 다른 것이 아니다.

2-2. 제한 없는 객관성

지금까지 살펴본 것처럼, 헤겔의 개념이론은 통각에 대한 칸트의 해명에 기초한다. 헤겔 또한 칸트와 마찬가지로 개념의 통일이 객체의 통일의 원리가 되며, 이때 통일은 선험적 규칙에 따라 객관적으로 이루어짐을 인정한다. 하지만 헤겔이 보기에 칸트의 통각이론은 개념의 본질과 관련된 이러한 중요한 발견에도 불구하고 두 가지 근본적 문제를 가지고 있다.

앞에서 인용된 칸트의 서술은 개념과 관련하여 추가적 언급이 필요한 두 가지 측면을 포함하고 있다. (WLII256)

칸트 통각이론의 근본 결함에 해당하는 이 “두 가지 측면”은 칸트에게 있어 첫째, “**직관 없는 개념은 공허**”하고, “**지성**”이 그 이전 단계인 “**감정 및 직관**”과 분리되어 있으며, 둘째, 객관성 개념이 혼란스럽게 사용된다는 것이다(WLII256). 헤겔의 개념이론은 칸트의 통각이론을 자신의 기초로 인정하면서도 이러한 두 가지 결함을 비판적으로 극복하는 방식으로 구성된다.

먼저, 객관성 개념에 대한 칸트의 혼란에 대한 헤겔의 비판을 살펴보자.

… [칸트에게—인용자] 개념은 인식의 **객관적인 것으로** … 제시된다. 그러나 다른 한편 개념은 **실재성을 끄집어낼 수 없는 한낱 주관적인 것으로** 취급되며, 이때 실재성은 주관성과 마주하고 있기 때문에 객관성으로 이해된다. (WLII256)

여기서 헤겔은 객관성 개념에 대한 칸트의 이중적 사용을 지적하고 있다. 칸트에 따르면, 개념은 “**인식의 객관적인 것**”인 동시에 실재성과 무관한 “**한낱 주관적인 것**”이다. 헤겔은 다른 곳에서 객관성에 대한 새로운

이해를 요구하는 칸트의 이러한 시도를 자세히 해명한 바 있는데, 칸트의 시도에 대한 헤겔의 이중적 평가는 그곳에서 보다 분명하게 드러난다.

사고규정 혹은 **지성개념**은 경험적 인식의 **객관성**을 이룬다. (Enz I §40)

객관성은 여기서[비관철학에서—인용자] **보편성**과 **필연성**의 요소, 다시 말해 사고규정 자체 혹은 이른바 **선험적인 것**의 요소를 말한다. (Enz I §41)

… 칸트는 … (예컨대, 원인과 결과와 같은) 사고규정을 우리의 사고 자체 혹은 사고의 자발성에 속하는 것으로, 그리고 **이러한** 의미에서 주관적인 것으로 간주했다. 하지만 그럼에도 칸트는 사고된 것, 더 정확히 말해 보편적이고 필연적인 것을 객관적인 것이라고 불렀다. (Enz I §41z2)

헤겔의 말처럼, 칸트는 범주(“사고규정 혹은 **지성개념**,” “사고규정 자체 혹은 **선험적인 것**”)를 “**객관성**” 혹은 “객관적인 것”으로 규정한다. 이것이 객관적인 것으로 규정될 수 있는 이유는 사고의 규칙인 범주가 경험적 조건에 의존하는 우연적 방식이 아니라 “보편적이고 필연적인” 방식으로, 즉 우리와 같은 논변적 지성을 가진 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 대상을 규정하기 때문이다.

범주를 이처럼 객관성이라고 부르는 것은 일반적 상식에 어긋난다. “일상적 언어사용”에 따르면, 객관성은 “우리 밖에 현존하면서 지각을 통해 밖으로부터 우리에게 다가오는 것”(Enz I §41z2)을 의미한다. 하지만 칸트에 따르면, 객관성은 이러한 것이 아니다. 칸트에게 객관성은 “**보편성과 필연성의 요소**”인 사고규정 자체를 말한다. 칸트는 예컨대 원인과 결과와 같은 사고규정이 “경험적인 것 그 자체에서 유래하는 것이 아니라”(Enz I §40) “우리의 사고 자체 혹은 사고의 자발성”에 의해 산출된다는 의미에서 “주관적인 것”임을 인정한다. 하지만 이러한 사고규정은 “모두에게, 언제나” 타당한 방식으로 대상을 규정한다는 점에서 객관적인 것이다. 이처럼

칸트에게는 사고에 의해 산출된(“사고된 것”) 사고규정 혹은 범주 자체가 객관성이며, 대상 또한 이러한 객관성을 부여받음으로써 객관적인 것이 된다. 달리 말하면, 직관의 잡다는 객관성을 가지지 않는다. 객관성은 초월적 통각(“사고의 자발성”)이 잡다를 통일할 때 처음으로 대상에 부여되는 것이다.

헤겔은 객관성의 의미와 관련하여 칸트가 제안하는 새로운 이해방식을 적극적으로 평가한다. 객관성이 지각에 주어지는 것이 아니라 통각에 의해 산출된다고 하는 칸트의 제안은 일반적 상식에 맞지 않는 것이었기에 “사람들은 칸트가 언어의 혼란을 가져왔다고 비난했지만,” 헤겔이 보기에 이는 “아주 부당한”(§41z2) 일이다. 왜냐하면 칸트의 제안은 통일의 원리가 어디에 있는가를 분명히 보여준 것이기 때문이다.

... 감성적으로 지각될 수 있는 것이야말로 본래 비자립적이고 2차적인 것인 반면, 사유는 참된 의미에서 자립적이고 1차적인 것이다. 칸트는 이러한 의미에서 사유에 부합하는 것(보편적이고 필연적인 것)을 **객관적인 것으로** 명명했으며, 이는 아주 정당하다. (Enz I §41z2)

“감성적으로 지각될 수 있는 것”은 “비자립적이고 2차적인 것”일 뿐이며, 참된 의미에서 “자립적이고 1차적인 것”은 “사유,” 즉 사고규정이다. 이는 “우리의 사고 자체 혹은 사고의 자발성”에 의해 산출된 것이라 해도 1차적인 것이다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 것처럼, 사고의 객관성이야말로 대상을 경험적 조건에 의존하는 한낱 표상적 통일이 아닌 객관적 통일로 만들어줌으로써 “자신의 기반을 자기 안에 가지고 있지 않고 그런 만큼 무상하고 찰나적”(Enz I §41z2)일 뿐인 직관의 잡다(“감성적으로 지각될 수 있는 것”)를 하나로 만들어주는 원리이며, 그런 의미에서 대상의 존재 근거이기 때문이다.²⁵⁴⁾ 사고규정(“사유에 부합하는 것”)을 참된 의미에서 1차적인 것으로 간주하고 이를 객관적인 것으로 명명하는 칸트의 시도는 헤겔에 의해 “아주 정당한” 것으로 평가된다.

하지만 문제가 되는 것은 그 다음이다. 칸트는 자신이 밝혀놓은 객관성

254) 칸트 역시 아리스토텔레스와 마찬가지로 범주의 기능을 통일로 간주한다는 주장에 대해서는 본 논문 1장 1-1. (3)을 참조하라.

의 의미에 다시 제한을 가함으로써 스스로의 성취를 훼손한다.

하지만 칸트에 따르면 사유는 보편적이고 필연적인 규정들이라 해도 **오직 우리의** 사유일 뿐이며 사물 **자체**에 대해 건널 수 없는 간극을 가지고 있기 때문에, 칸트적 의미의 사고의 객관성은 다시 주관적인 것이 된다. 반면, 사고의 참된 객관성은 사유가 한낱 우리의 사유에 그치지 않고 동시에 사물과 대상적인 것 일반의 **즉자**라는 데 있다. (Enz I §41z2)

여기서 “사유” 혹은 “칸트적 의미의 사고의 객관성”은 “보편적이고 필연적인 규정들”인 사고규정 자체 혹은 칸트의 범주를 의미한다. 칸트는 사고 규정들이 사고에 의해 산출된 것이기 때문에 “**오직 우리의** 사유일 뿐”이며, 따라서 물자체에는 적용될 수 없다고 주장한다. 칸트의 객관성은 이런 식으로 다시 주관적인 것이 된다. 인용문의 뒷부분은 헤겔의 주장이다. 헤겔은 객관성에 대한 칸트의 제한에 반대한다. 헤겔의 주장은 사고의 객관성이 사고에 의해 산출된 것임에도 불구하고 “사물과 대상적인 것 일반의 **즉자**”라는 것이다.

헤겔이 「연역」에 나타난 칸트의 생각을 다음과 같은 방식으로 요약할 때에도 그가 말하고자 하는 바는 동일하다.

… 연역에 따르면 직관의 잡다가 **통일**되어 있는 **객체**는 오직 자기 **의식의 통일에 의해** 이와 같이 통일된다…. … 여기서 칸트는 **사고의 객관성**이 개념과 사물의 동일성…임을 분명하게 밝히고 있다. (WLI 262)

헤겔은 여기서 칸트의 주장을 요약하면서 동시에 자신의 생각을 드러내고 있다. 칸트에 따르면, 자기의식 혹은 통각의 통일이 순수사고의 규칙인 범주에 따라 직관의 잡다를 통일할 때, 객체는 이러한 통각의 활동에 의해 객관적으로 산출된다. 헤겔은 이를 “**사고의 객관성**이 개념과 사물의 동일성”이라는 말로 정식화한다. 사고주체(“개념”)와 그에 의해 산출된 대상(“사물”)의 동일성을 보장해주는 것은 사고형식인 범주의 객관성이다. 사고

의 객관성은 이런 식으로 대상의 객관성의 원천이 된다. 헤겔은 이처럼 사고의 객관성과 객체를 관련시키는 칸트 통각이론의 핵심을 받아들이고 있다. 하지만 문제가 되는 것은 인용문에 나타난 “사물”의 의미이다. 칸트는 사고의 객관성이 적용되는 대상을 현상에 한정한다. 하지만 헤겔이 여기서 “사물”을 말할 때, 이는 현상에 한정되지 않는다. 칸트에게 객체는 현상을 의미할 뿐이지만, 헤겔에게 사고의 객관성의 적용은 현상만이 아니라 사물 자체로까지 확장된다. 더 정확히 말하면, 헤겔은 현상과 물자체에 대한 칸트의 구분을 인정하지 않는다. 사고의 객관성이 바로 “사물과 대상적인 것 일반의 즉자”이며, 사고의 규칙에 따라 산출된 객체가 바로 (칸트식으로 말하면) 물자체인 것이다.

헤겔에 따르면, 칸트가 이처럼 객관성의 의미를 다시 제한하게 된 것은 그가 여기서 자신이 이미 밝혀놓은 것을 망각함으로써 객관성과 관련된 개념상의 혼란에 빠져 있기 때문이다. 칸트는 어떤 잘못을 범한 것인가? 애초의 출발점을 상기해보자. 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”은 통각이 자신의 선험적 규칙인 범주에 따라 객체를 개념화할 때 직관의 잡다가 비로소 통일된다는 것이다. 그리고 사고에 의해 산출된 사고규정인 범주가 바로 객관성이며, 대상 또한 이러한 객관성을 부여받음으로써 객관적인 것이 된다. 달리 말하면, 직관의 잡다는 객관성을 가지지 않는다. 객관성은 초월적 통각(“사고의 자발성”)이 잡다를 통일할 때 비로소 대상에 부여된다. 따라서 사고의 객관성 이외의 그 어떤 객관성이 따로 있을 수 없으며, 사고의 객관성에 의한 객체의 통일이 있기 전에는 사물의 객관성도 있을 수 없다. 사고에 의해 산출된 객관성인 범주가 바로 우리의 사고규정이면서 동시에 “사물과 대상적인 것 일반의 즉자”인 것이다.

객관성은 지각에 주어지는 것이 아니라 “우리의 사고 자체 혹은 사고의 자발성”에서 산출된 “사고된 것”(Enz I §41z2)이며, 그런 점에서 주관적인 것임은 분명하다. 하지만 객관성이 사고에서 유래한다고 해서 현상과 물자체를 구분하고 사고규정의 적용을 현상에 제한할 이유는 없다. 객관성은 오직 사고의 자발성에서 유래할 뿐이며, 사고에서 유래하는 사고규정이 바로 사물의 객관성이라고 주장한 것은 바로 칸트 자신이다. 따라서 칸트가 “인식의 객관적인 것”으로서의 범주(“개념”)를 다시 “실재성을 끄집어낼 수 없는 **한낱 주관적인 것**”으로 취급하고 “실재성”을 다시 “객관성”으로

이해할 때(WLⅡ256), 칸트는 객관성의 기원에 대한 자신의 주장을 망각하고 있다. 여기서 그가 말하는 “객관성”으로서의 “실재성”은 사실상 사고에 의해 통일되기 전에 사고가 마주하고 있는 직관의 잡다일 뿐이다. 이는 하나의 통일된 “전체”(KrV A97)를 이루지 못하는 한낱 집적물일 뿐 아무런 객관성도 가지지 못한다. 칸트의 잘못은 바로 이러한 한낱 집적물을 객관적인 것으로 오해한 데 있다.

3. 내용을 도외시하지 않는 개념

헤겔이 문제 삼는 칸트 통각이론의 또 하나의 근본 결함은 “개념과 선행하는 형식들의 관계”(WLⅡ257-8), 다시 말해 “지성”과 “경험적 소재, 즉 직관과 표상의 잡다”의 관계에 대한 칸트의 이해방식이다.

… [칸트에 따르면—인용자] 지성의 단계 앞에 감정과 직관의 단계가 먼저 나오며, 칸트 초월철학의 근본 명제에 따르면 직관 없는 개념은 공허하며, 개념은 직관을 통해 주어진 잡다의 관계들로서만 타당성을 가진다. (WLⅡ256)

… 칸트의 초월철학은 … 경험적 소재, 즉 직관과 표상의 잡다가 애초에 그 자체로 현존하고 있으며, 지성은 여기에 다가가 통일을 부여하고, 추상을 통해 이것을 보편성의 형식으로 고양시킨다고 생각해왔다. 이로써 지성은 그 자체로 공허한 형식이 된다. 이 형식은 한편으로는 앞서 언급한 주어진 내용에 의해서만 실재성을 가지게 되지만, 다른 한편 이 내용을 추상, 말하자면 개념에 필요 없는 것으로 간주하여 이를 배제한다. 개념은 이 두 행동에서 자립적인 것도, 선행하는 소재의 본질적이고 참된 것도 되지 못한다. 오히려 소재야말로 개념으로부터 끌어낼 수 없는 즉자대자적 실재성인 것이다. (WLⅡ258)

헤겔에 따르면, 칸트는 “경험적 소재”를 지성과 무관하게 “애초에 그 자체로 현존”하는 것으로 생각하고, 지성 역시 이러한 소재와 분리되어 그

자체로 있는 것으로 취급한다. 따라서 이것들의 결합은 지성이 자기 밖에 있는 질료에 “다가가 통일을 부여”할 때 비로소 이루어진다. 이로써 지성은 그 자체로는 아무런 내용도 없는 “공허한 형식”이 된다. 형식이 질료의 “본질적이고 참된 것”이 되지 못하고, 질료는 “개념으로부터 끌어낼 수 없는 즉자대자적 실재성”으로 격상되는 것은 이 때문이다.²⁵⁵⁾

하지만 헤겔에 따르면 “모든 잡다성이 개념 바깥에 있으며, 개념은 추상적 보편성 내지 공허한 반성적 동일성의 형식만을 가질 뿐”이라는 생각은 개념의 본질에 대해 이해하지 못하는 “피상적 사고”(WLⅡ260-1)일 뿐이다. 개념과 경험적 소재는 분리되어 있지 않으며, 내용적 연속성을 가진다.

칸트의 개념에 대한 헤겔의 첫 번째 비판이 칸트가 사고의 객관성이 적용되는 대상을 제한하는 문제와 관련된다면, 이 두 번째 비판은 사고의 형식과 질료의 내용적 관계와 관련된 것이다. 즉, 사고의 내용은 자신의 질료와 아무런 관계없이 단절되어 있는가 아니면 연속적인가? 여기서 말하는 ‘단절’은 이 장 1.에서 논의된 바 있는 ‘분리’와 동일한 의미를 가지는 것이 아니라는 것에 유의해야 한다. 그곳에서 사용된 ‘분리’가 형식이 사물의 존재 근거가 되지 못함을 의미한다면, 지금의 ‘단절’은 감성적 대상의 사고된 대상의 내용적 연속성을 무시함을 의미한다.

개념과 그 질료의 내용적 연속성에 대한 헤겔의 주장에는 사고에 대한 그의 독창적 이론이 깔려 있다. 필자는 이를 이해하기 위해 먼저 『학의 백과』 「서론」에 서술된 사고에 대한 그의 견해를 살펴보고자 한다. 여기서 그가 제시하는 독창적 사고이론은 이후 우리가 개념과 질료의 관계를 이해하는 데 핵심적 역할을 하게 될 것이다.

255) 다른 곳에 나오는 헤겔의 다음 진술도 참조하라. “... 다른 한편 단지 주관적 의식의 통일인 이 개념들[범주들-인용자]은 주어진 소재에 제약되어 있고, 그 자체로 공허하며 ...”(Enz I §43). 범주가 “주어진 소재에 제약되어 있는” 이유는 칸트가 범주가 소재와 분리됨으로써 내용을 가지지 못하기 때문이다. 물론 헤겔은 여기서 “내용 없는 사유는 공허하고, 개념 없는 직관은 맹목”(KrV A51/B75)이라는 칸트의 유명한 선언을 염두에 두고 있다.

3-1. 사고의 침투와 지양

(1) 침투

먼저 분명히 해야 할 것은 헤겔에게 ‘사고’(Denken)가 일의적으로 사용되지 않는다는 것이다.

철학은 ... 사고의 독특한 방식, 즉 사고를 인식이나 개념적 인식으로 만들어주는 방식이기 때문에, 철학적 사고는, 인간적인 모든 것 안에서 활동하며 사실상 인간적인 것의 인간성을 산출하는 사고와 **상이** 할 것이다. (Enz I §2)

헤겔은 여기서 철학이 하는 일에 대해 해명하는 과정에서 두 가지 종류의 사고를 염두에 두고 있다. 그 중 하나는 철학에 사용되는 방식의 사고, 즉 “개념적 인식”과 관련된 사고이고, 다른 하나는 “인간적인 모든 것 안에서 활동하며 사실상 인간적인 것의 인간성을 산출하는 사고”이다. 이처럼 헤겔은 일반적으로 우리가 철학과 같은 “개념적 인식”에 관련시키는 (좁은 의미의) 사고뿐만 아니라 “감정, 직관, 표상”(Enz I §2) 등을 포괄하는 인간의 모든 정신적 경험 또한 넓은 의미에서 사고(혹은, “**사고 일반**”[*Denken überhaupt*], Enz I §2)라고 부른다. 따라서 헤겔에게 전자의 사고는 이러한 사고 일반의 한 “독특한 방식”일 뿐이다.

헤겔은 “**인간**은 사고에 의해 **동물**과 구별된다”는 전통적인 주장을 “옳은” 견해로 간주한다(Enz I §2). 하지만 여기서 헤겔을 독창적인 것으로 만드는 것은 그가 여기서 염두에 두고 있는 사고가 사람들이 이 말을 할 때 일반적으로 떠올리는 좁은 의미의 사고가 아니라 넓은 의미의 사고라는 사실이다.

인간은 ... 사고에 의해 동물과 구별된다는 말이 옳다면(이는 물론 옳은 말이다), 모든 인간적인 것은 사고에 의해 산출됨으로써, 그리고 오직 이를 통해서만 인간적이다. (Enz I §2)

헤겔에 따르면, 인간은 사고에 의해 다른 동물들과 구별될 수 있는 것은

인간이 사고에 의해 인간성을 산출할 수 있기 때문이다. 주의할 것은 여기서 헤겔이 말하는 사고가 앞에서 말한 넓은 의미의 사고라는 점이다. 이는 앞의 인용문에서 헤겔이 넓은 의미의 사고를 규정할 때 그것을 “인간적인 모든 것 안에서 활동하며 사실상 인간적인 것의 인간성을 산출하는 사고”라고 규정한 데서 알 수 있다. 이처럼 헤겔에 따르면 “감정, 직관, 표상” 등과 같은 비개념적인 정신의 여러 양태들은 이미 사고를 포함하고 있으며, 이렇게 될 수 있는 것은 이것들이 이미 동물성과 구별되는 “인간적인 것”을 가지고 있기 때문이다. 사고는 인간적인 것을 산출하며 인간 고유의 모든 활동에 침투해 있다. 다시 말해, 개념적 사고뿐만 아니라 “감정, 직관, 표상” 등의 모든 정신의 형태들은 이미 자연을 넘어서 있다. 사고는 이 모든 것 안에 있다.²⁵⁶⁾

그렇다면, 넓은 의미의 사고와 좁은 의미의 사고는 어떤 관계를 가지는가? 헤겔에 따를 때, 이것들은 오직 형식적으로만 구별된다. 즉, 사고는 형식에 따를 때 “감정, 직관, 표상” 등의 형식을 가진 비개념적 사고와 “**사유 (Gedanken)의 형식**” 안에 있는 “**형식으로서의 사고**”(Enz I §2)로 구별된다. 사고 일반의 인간적, 정신적 내용은 처음에는 감정, 직관, 표상 등의 형식에 담겨진다. 따라서 감정, 직관, 표상 등의 형식은 비사유적이지만 그 내용은 사고이다. 주관성이 전개됨에 따라 사고는 자신의 적절한 형식인 개념적 형식에 담기게 된다.

이 둘의 관계를 좀 더 자세히 살펴보자. 먼저, 이것들은 서로 분리되어 취급될 수 없다. 왜냐하면 감정이나 표상 등은 이미 “사고에 의해 **규정**”되어 있고 이것들에는 이미 “사고가 **침투해(durchdrungen)**”(Enz I §2) 있기 때문이다.²⁵⁷⁾

256) 로렌티스는 “철학함이나 음악의 작곡”뿐만 아니라 “법적 제도나 그 위반, 성적 행위에 대한 규제, 식도락의 창안 등”을 이러한 의미의 사고의 예로 제시한다. de Laurentiis, *Subjects in the Ancient and Modern World*, 39.

257) WL I 20의 다음 구절도 참조하라. “오늘날 인간과 동물은 사고에 의해 구별된다는 것은 아무리 자주 상기한다 해도 지나치지 않다. … 논리적인 것은 … 인간의 모든 자연적 태도인 인간의 감각, 직관, 욕망, 욕구, 본능 안에 침투하여 이를 인간적인 것, 즉 표상과 목적으로 … 만들게 된다.”

이와 관련하여 헤겔은 종교를 종교적 감정으로 환원하는 당대의 낭만주의적 통념(“선판단”[Vorurteil])을 비판한다. 이 견해는 감정과 사고를 서로 대립시키면서 종교와 종교성의 본질이 사고가 아닌 감정에 있다고 주장한다. 이 견해에 따르면, 사고는 감정을 오염시키고 파괴할 뿐이다. 헤겔에 따르면 이 견해는 (즉자적으로

나아가, 개념적 사고와 비개념적 사고는 비대칭적 의존관계를 가진다. 다시 말해, 비개념적 사고는 개념적 사고에 대해 시간적으로 선행하며 비개념적 사고는 개념적 사고 없이 있을 수 있지만, 개념적 사고는 비개념적 사고 없이 있을 수 없다. 따라서 우리는 이것들을 각각 ‘1차적 사고’와 ‘2차적 사고’로 부를 수 있을 것이다. 이에 대한 헤겔의 설명은 다음과 같다. 형이상학적인 신의 현존재 증명이 없더라도 신의 현존재에 대한 믿음이 있을 수 있으며, 해부학과 생리학을 알지 못하더라도 음식물을 소화시킬 수 있는 것처럼, 개념적 인식이 있기 전에도 사고는 (비개념적 형식으로) 존재한다. 1차적 사고는 2차적 사고와 결합하지 않더라도 비개념적 형태의 앎을 가진다. 하지만 그 역은 성립하지 않는다. 소화 현상이 존재하지 않는다면 이에 대한 학문적 앎이 존재할 수도 없는 것처럼, 사고의 비개념적 내용이 없다면 2차적 사고는 존재할 수도 없을 것이다. 2차적 사고는 반드시 1차적 사고를 전제해야 한다(Enz I §2). 이는 2차적 사고가 1차적 사고의 전개 혹은 발전된 형식임을 함축한다.

달리 말하면, “**즉자적으로는 오직 하나의 사고만**”(Enz I §2) 존재하며, 1차적 사고 역시 **사고**에 속한다. 그것은 아직 적절한 형식에 도달하지 못한 사고일 뿐이다. 하지만 이러한 사고는 주관성이 전개됨에 따라 사고의 적절한 형식인 개념적 형식으로 발전한다. “이 (상대적으로 늦은) 개념적 양태에서” 사고는 “사유의 **형식**을 획득한 사고된 **내용**”이다. (철학적 사고는 이러한 개념적 인식의 전형이다.) 따라서 사고 일반이 항상 개념적으로 규정되어 있는 것은 아니라 하더라도, “어떤 것에 대한 적절한(혹은 ‘적합한’[adequat]) 개념이 그것의 진리라면, 사고에 대한 개념은 사고의 진리가 될 것이다. 사고의 진리는 오직 … 그 개념적 형식 안에서만 획득될 수 있다.”²⁵⁸⁾

이로부터 우리는 다음을 도출할 수 있다. 사고가 항상 자신에 적절한 형

는) 동일한 종류에 속하는 감정과 사고를 분리하며, 이로써 사실상 “오직 인간만이 종교를 가질 수 있으며, 법과 도덕을 가진 동물이 없듯이 동물은 종교도 가질 수 없다”는 사실을, 다시 말해 “종교적인 것, 법적인 것, 윤리적인 것” 안에는 이미 사고 일반이 (감정, 믿음, 표상 등의 형태로) “**현존하며 또 포함되어 있다**”(Enz I §2)는 사실을 망각하고 있다. 이처럼 헤겔에게 종교는 감정의 형식으로 나타나는 사고의 한 형태일 뿐이다.

258) de Laurentiis, *Subjects in the Ancient and Modern World*, 40.

식을 가지는 것은 아니다. 로렌티스의 지적처럼, “사고 자체가 항상 자신의 개념에 적절한 것은 아니며, 헤겔의 역설적 표현을 사용하면 사고가 항상 그 자신에 적절한 것은 아니다.”²⁵⁹⁾ 하지만 이보다 더 중요한 것은 다음과 같은 것이다. 사고, 나아가 정신은 참되지 않은 형식(자신에게 적절하지 않은 형식)으로 시간적으로 먼저 나타나야 하며, 그것의 참된 형식은 시간적으로 자신에 앞서 있는 것에 의존한다.²⁶⁰⁾

1차적 사고 역시 이미 사고이며, 따라서 우리의 감정, 직관, 표상 등에 이미 사유가 섞여 있다 하더라도, 이것들과 사유는 전혀 별개의 것이다.

표상을 가진다고 해서 그 표상이 사고에 대해 가지는 의미 즉 그 표상의 사유 및 개념을 알(kennt) 수 있는 것은 아니다. 반대로, 사유와 개념을 가지는 것과 이에 대응하는 표상, 직관, 감정이 뭔지를 아는(wissen) 것은 별개의 일이다. (Enz I §3)

어떤 것에 대한 표상을 가지는 것과 그것에 대한 사유를 가지는 것, 즉 “사유 자체를 순수하게 대상으로 삼는 것”(Enz I §3)은 별개의 일이다. 어떤 것에 대한 표상을 가진다고 해서 그에 대한 사유나 개념을 가지게 되는 것도 아니고, 그 반대도 마찬가지이다.²⁶¹⁾

나아가, 표상의 영역으로부터 “개념의 순수 영역”(Enz I §3)으로 옮겨가는 일은 **발전**이기도 하지만, 동시에 **단절**이기도 하다. 왜냐하면 헤겔의 유명한 말처럼, “**친숙한 것**(das *Bekannte*)은 어쨌거나 **친숙한 것**이기에 **아는 것**(das *Erkannte*)이 아니기”(PhG35) 때문이다. 친숙한 것은 아무리 친숙하다 해도 얇아질 수 없으며, 헤겔에게 얇은 이 친숙한 것과의 결별을 의미한다. 왜냐하면 사고의 본질적 의미는 “직접적으로 현존하는 것에 대한 부정”이기 때문이다. 이처럼 개념의 순수 영역으로 고양된 사고는 자신

259) 같은 곳.

260) 이 적절하지 않은 형식의 것을 헤겔은 “현상”이라 부른다. “이 차이[넓은 의미의 사고와 좁은 의미의 사고의 차이-인용자]는 사고에 정초된 의식의 인간적인 함축적 의미(Gehalt)가 우선 **사유**의 형식이 아니라 감정, 직관, 표상으로 **현상**한다는 사실과 관련된다.” Enz I §2(첫 번째 강조는 인용자). 사고, 나아가 정신의 현상은 그것의 본질보다 먼저 나타난다.

261) 여기서는 비개념적 형식의 사고 일반이 포괄적으로 “표상”으로 명명된다. Enz I §3 참조.

의 출발점이자 뿌리인 “경험”(Enz I §12)을 부정하고 직접적인 것 너머로 고양됨으로써 자신의 자립성을 얻는다.

사고는 자연적이고 감성적이며 형식추리적인 의식을 넘어 자신의 순수한 기반으로 고양되며, 우선은 앞에서 말한 시작[경험—인용자]에서 멀어지고 이 시작과 **부정적으로 관계**한다. (Enz I §12)

사고가 자신의 순수 기반으로 고양되기 위해서는 경험과 “**부정적으로 관계**”해야 한다. 따라서 직접성에 대한 사고의 의존을 지나치게 강조해서는 안 된다. 사고는 이러한 직접성을 부정함으로써 자기 자신이 된다. 헤겔은 이 관계를 “직접성과 매개”의 관계를 통해 해명한다. 매개는 직접성으로부터 오며, 이런 점에서 직접성에 의존하지만, 이는 사고의 한 측면일 뿐이다.

매개를 제약성으로 만들어 일면적으로 강조한다면, 철학은 경험(**후험성**) 덕분에 1차적으로 생겨난다고 말할 수 있겠지만, 이 말이 대단한 것을 의미하는 것은 아니다. 이는 먹을 것이 없으면 먹을 수 없으므로 우리는 먹을 것 덕분에 먹을 수 있다는 말과 같다. (Enz I §12)

헤겔은 직접성에 대한 매개의 부정을 “은혜를 모르는”(undankbar) 일에 비유한다. 즉 “먹는 행위”가 “감사해야 할 대상을 먹어치운다”는 점에서 “은혜를 모르는 일”인 것처럼, “사고 역시 이러한 의미에서 은혜를 모르는”(Enz I §12) 일이라는 것이다.²⁶²⁾

지금까지의 논의를 정리해보자. 헤겔은 사고를 비개념적인 것과 개념적인 것으로 나눈다. 이 둘은 보통 서로 다른 내용의 것으로 취급되지만, 헤겔에게 이 둘은 동일한 내용의 다른 형식들일 뿐이다(Enz I §3). 이 두 영

262) 『정신철학』에 나오는 다음의 유사한 주장도 참조하라. “정신이 타자를 통해 매개되어 있는 듯한 가상은 정신 자신에 의해 지양된다. 왜냐하면 정신은 자신을 매개하고 있는 것처럼 보이는 모든 것을 지양하고 병합(mediatieren)하여 그것을 정신에 의해서만 존립하는 것으로 전락시킴으로써 자신을 완전히 자립적인 것으로 만드는, 말하자면 은혜를 모르는 독립성(die souveräne Undankbarkeit)을 가지고 있기 때문이다.” EnzIII §381z.

역을 헤겔은 다양한 방식으로 규정하는데, 헤겔의 설명을 종합할 때 전자는 표상 혹은 친숙함의 영역으로, 후자는 순수 사유의 영역 혹은 “개념의 순수 영역”(Enz I §3)으로 명명될 수 있을 것이다. 이 두 영역의 관계는 다음과 같다. 후자는 전자에 의존하지만 전자는 후자에 의존하지 않는다. 즉, 후자 없는 전자는 있을 수 있지만 전자 없는 후자는 있을 수 없다. 후자는 전자를 전제하며, 전자로부터 자신으로 나아가야 하지만, 그럼에도 후자는 전자를 부정하고 자신의 자립성을 획득한다. 따라서 헤겔의 지속적 강조처럼, 2차적 사고의 자립성은 이중적 방식으로 이해되어야 한다. 그것은 1차적 사고와 내용적으로 연속적이며, 형식적으로만 단절적이다. 사고는 표상 안에 이미 내재해 있으며(혹은, 경험은 이미 사고에 의해 규정되어 있으며), “개념의 순수 영역”으로 옮겨올 때 그 내용을 받아들인다. 사고의 단절은 오직 형식적 차원에서만 이루어진다.

(2) 지양

사고의 본성에 대한 이러한 논의를 염두에 두고, 「개념논리학」 「서론」에 나타난 헤겔의 개념이론에 접근해보자. 헤겔은 사고과정에서 대상이 어떻게 바뀌게 되는가를 서술한다.

대상을 개념 파악한다는 것은 사실상 내가 대상을 나의 것으로 만들고 대상에 침투하여 그것을 나 자신의 고유한 형식으로 ... 만드는 것이다. 직관 혹은 표상의 대상은 여전히 외적인 것이며 낯선 것이다. 직관이나 표상 안에 있는 대상의 즉자대존재는 개념 파악에 의해 정립된 것으로 변화한다. (WL II 255)

헤겔에 따르면, 사고가 대상에 “침투”하여 대상을 “나의 것”으로 만들 때, 대상의 “즉자대존재”는 개념 파악에 의해 “정립된 것”이 된다. 여기서 헤겔은 대상이 애초부터 “즉자대존재”를 자기 안에 가지고 있으며, 사고는 단지 이를 “정립된 것”으로 만들 뿐이라고 말하는 것처럼 보인다. 앞에서 살펴본 것처럼, 헤겔이 사고의 객관성에 의해 개념과 사물의 동일성이 확립된다고 하는 칸트의 생각을 받아들이고 있음을 감안할 때, 사고

이전의 대상과 이후의 대상의 즉자대자존재가 연속적이며, 사고과정에서 이 즉자대자존재는 단지 정립될 뿐이라는 헤겔의 주장은 어떻게 이해될 수 있을까?

여기서 우리는 『학의 백과』 「서론」에 나타난 헤겔의 사고이론에 대한 직전의 논의를 상기해야 한다. 「연역」에 주어진 칸트의 통각이론에 대한 헤겔의 인정을 감안하면, 대상의 연속성에 대한 그의 주장은 과거의 형이상학자들의 그것처럼 대상의 본질성이 대상에 내재하며, 사고는 다만 이를 밝혀내는 일을 할 뿐임을 말하고자 하는 것으로 이해될 수 없다. 이에 대한 해석은 칸트의 이론에 대한 헤겔의 수용을 전제해야 한다. 이런 맥락에서 볼 때, 헤겔의 주장은 사고가 외적 대상인 감성적인 것에 이미 침투해 있다는 것이다. 앞의 인용문에서 헤겔이 “대상의 즉자대자존재”에 대해 말할 때, 여기서 헤겔은 대상을 “직관이나 표상 안에 있는 대상”으로 규정하고 있다. 헤겔은 이로써 자신이 말하는 즉자대자존재가 대상에 원래 내재하는 것이 아니라 사고의 침투에 의해 산출되는 것임을 암시한다. 여기에 담긴 헤겔의 생각은 다음과 같이 해석될 수 있다. 사고는 직관이나 표상과 같은 직접적 형식으로 대상에 다가가 그것에 침투한다. 이로써 사고는 직접적 형식 안에 담겨 있는 것으로나마 대상의 즉자대자존재를 산출한다. 이 형식 안에 있는 대상은 이중적 성격을 가진다. 그것은 아직 사고의 순수형식으로 파악된 것이 아니기 때문에 여전히 “**외적인 것이며 낮은 것**”이지만, 그럼에도 (넓은 의미의) 사고에 의해 파악된 것으로 이해되어야 한다.

대상이 “감성적인 것”에서 “사고된 것”으로 전환된다고 해도 “대상의 본질성”은 바뀌지 않는다. 이 과정에서 달라지는 것은 오직 “대상의 **즉자대자존재**”가 “정립된 것”으로 전환된다는 사실뿐이다. 대상의 본질성은 사고되기 이전이나 이후에나 똑같은 것으로 있다. 하지만 이렇게 되는 이유는 애초에 대상에 내재하는 본질성을 사고가 파악해내기 때문이 아니라 “감성적인 것”이 이미 사고에 의해 파악된 것이기 때문이다. 대상의 본질성은 그 대상에 애초부터 내재하고 있는 것이 아니라 사고의 침투에 의해 산출되는 것이다. 1차적 사고가 순수한 사고(즉, 2차적 사고)로 고양될 때, 대상의 본질성 혹은 즉자대자존재는 정립된 것으로 전환된다. 따라서 대상의 이러한 전환은 이중적 방식으로 이해되어야 한다. 즉, 감성적 대상과 사고

된 대상(의 본질성)은 내용상 연속이며, 오직 형식적으로만 단절적이다.

헤겔이 **지양**이라는 말로 포착하고자 하는 것이 바로 이러한 전환과정의 이중성이다.

사고는 애초에 우리 앞에 나타나는 대상의 직접성을 지양함으로써 이 대상을 정립된 것으로 만든다. 그러나 대상의 이러한 정립된 것은 대상의 즉자대자존재 혹은 대상의 객관성이다. (WLⅡ255)

앞에서 말한 것처럼, 직관이나 표상과 같은 “애초에 우리 앞에 나타나는 대상”은 이미 (1차적) 사고에 의해 침투되어 있다. 1차적 사고가 2차적 사고로 고양될 때 이 대상은 사고된 것으로 정립된다. 이 과정을 헤겔은 “지양”이라 부른다. 지양은 “애초에 우리 앞에 나타나는 대상”의 내용이 형식 전환을 통해 2차적 사고에 흡수됨을 말한다. 이로써 대상은 “감성적인 것”에서 “사고된 것”으로 바뀌게 된다. 감성적인 것과 사고된 것은 내용상 동일하며 형식적으로만 구별된다. 지양의 의미 또한 이중적으로 이해되어야 한다. 지양의 과정은 단절적이면서도 연속적이다. 지양이 일어날 때 감성적 대상의 직접성은 부정되지만(형식적 측면), 그것의 내용은 사고된 것 안으로 흡수된다(내용적 측면).

이제 개념과 경험적 질료의 관계에 대해 칸트와 헤겔이 전혀 다른 방식으로 이해하고 있음이 분명해져야 한다. 칸트에게 질료는 개념과 무관하게 “애초에 **그 자체로 현존**하며,” 개념 또한 질료와 무관한 자신만의 고유한 법칙을 그 자체로 가지고 있다. 사고는 자신의 형식을 통해 대상을 무규정적인 것으로부터 규정된 것으로 바꾸는 일을 할뿐이다. 이 형식은 사고 이전의 경험적 질료에는 나타나지 않는다. 따라서 칸트에게 사고활동은 개념 바깥에 있으면서 개념과 무관한 질료에 자신만의 고유한 형식을 가진 개념이 다가가는 일일 뿐이다. 헤겔이 칸트의 개념을 “공허한 형식”에 불과하다고 비판한 이유는 여기에 있다.

반면, 헤겔에게 개념과 경험적 질료는 서로 무관하지 않다. 사고로서의 형식은 감성적인 것에도 이미 침투해 있다. 다시 말해, 사고형식은 2차적 사고가 자신의 형식을 통해 대상을 파악하기 이전에 이미 질료에 침투해 있다. 따라서 사고과정에서 대상이 감성적인 것에서 사고된 것으로 전환될

때 두 대상은 내용적으로 연속성을 가진다. 따라서 헤겔에게 형식은 공허한 것이 아니라 내용을 가진다. 형식과 질료의 내용적 이질성은 이런 식으로 극복된다.

3-2. 개념의 전개

(1) 개념의 내용

칸트의 생각과는 달리, 헤겔에게 개념은 공허하지 않다. 개념은 그 자체로 내용을 가진다. 개념이 이러한 내용을 가질 수 있는 것은 지양을 통해 감성적 대상으로부터 내용을 자기 안으로 지양 혹은 흡수했기 때문이다. 따라서 개념의 내용은 감성적 대상에 이미 침투해 있는 사고가 순수 사고의 형식으로 정돈된 것을 의미한다. 이처럼 개념의 내용은 개념 이전의 것으로부터 온다. 개념 이전의 것에 침투해 있던 사고는 개념 안으로 지양되어 개념의 규정성이 된다.

개념은 선형적 종합이기 때문에 자기 안에 규정성과 구별을 가지게 된다. (WLII261)

헤겔은 여기서 개념의 “규정성과 구별”을 칸트의 “선형적 종합” 개념과 연결함으로써 개념의 이러한 내용이 개념 이전의 것의 지양과 관련됨을 암시하고 있다. 다시 말해, 개념이 자기 안에 “규정성과 구별”을 포함하는 것은 개념이 감성적인 것을 선형적으로 종합하기 때문에, 즉 감성적인 것의 내용을 자기 안으로 흡수하기 때문이다.

개념은 이로써 더 이상 감성적 대상과 마주하지 않으며, 오직 자신의 내용만을 다루게 된다. 개념은 자기 외부로 가지지 않는다. 하지만 이는 개념의 “결합”이 아니다.

범주는 **규정적**이라는 점에서 어떻게 자신의 내용을 가지고 있기 때문에, 범주가 그 자체로 공허하다는 주장은 근거 없는 주장이다. 물론 범주의 내용은 감성적으로 지각할 수 있는 것도 아니고, 시공간적인

것도 아니다. 하지만 이것은 결함이 아니며, 오히려 장점으로 간주되어야 한다. (Enz I §43z)

헤겔은 여기서 범주에 대한 논의를 통해 개념이 “그 자체로 공허하다”고 주장하는 칸트의 주장을 비판하고 있다. 개념은 “**규정적**”이며, 따라서 “자신의 내용”을 가진다. 하지만 칸트는 사고의 질료와 형식을 분리함으로써 개념이 그 자체로 가지고 있는 이러한 규정성에 대해 알지 못했다. 이러한 개념의 내용은 개념과 맞서 있는 감성적인 것을 말하는 것이 아니다. 대상이 사고된 것으로 전환되고 나면 더 이상 사고는 감성적 대상과 관계하지 않는다. 이제 더 이상 개념 외부는 없다. 개념의 내용은 오직 개념 자신의 내용이다. 이 내용들은 “감성적으로 지각할 수 있는 것도 아니고, 시공간적인 것도 아니지만,” 헤겔에 따르면 이는 “결함”이 아니라 “장점”이다. 이를 결함으로 간주하는 것은 “손으로 잡을 수 있는 감성적이고 시공간적인 현존재”를 “개념보다 우월한 것”으로 취급하고, “**추상적인 것을 구체적인 것보다 하찮은 것으로 간주**”(WLⅡ258)하는 것이다. 하지만 중요한 것은 “감성적 존재의 실재성” 자체가 아니라 이에 대한 “**개념적 통찰**”(WLⅡ259)을 얻는 것이다.

(2) “개념의 개념”

헤겔은 외적 대상의 내용을 지양하여 내용을 가지게 되었지만 아직 이러한 자신의 내용을 전개하지 않은 개념의 영점(零點)을 “**개념의 개념**”이라고 부른다.

즉자대자존재는 곧 정립된 것이기 때문에, 개념은 단순한 자기관계 안에 있는 절대적 규정성이지만, 이 절대적 규정성은 또한 자기와 관계하는 직접적으로 단순한 동일성이기도 하다. 그러나 자기와의 하나됨인 규정성의 이러한 자기관계는 규정성의 부정이기도 하다. 그래서 이러한 자기동등성으로서의 개념은 보편이다. 그러나 이 동일성은 그런 만큼 부정성의 규정도 갖는다. 이 동일성은 자기관계하는 부정은 규정성이다. 그래서 개념은 개별이다. ... 지금 얘기된 내용은 개념

의 개념으로 간주되어야 한다. (WLⅡ251-2)

헤겔은 여기서 자신이 생각하고 있는 “개념의 개념”의 근본적 특징을 아주 난해한 말들로 제시하고 있기 때문에 이를 이해하기란 쉽지 않다. 필자는 『자연학』을 시작하며 아리스토텔레스가 제시한 자연탐구의 방법에 대한 설명을 염두에 두고 이 난해한 구절을 읽어보고자 한다. 여기서 아리스토텔레스는 “이름”(onoma)과 “로고스”(logos)의 관계를 논의하는데, 필자는 이 논의가 지금의 헤겔 논의를 이해하는 데 많은 도움을 줄 수 있다고 생각한다. 필자는 아리스토텔레스의 생각과 헤겔의 생각이 어떤 점에서 같고, 어떤 점에서 다른지를 규명하는 방식으로 “개념의 개념”에 대한 헤겔의 생각을 분명하게 만들어보고자 한다.

아리스토텔레스는 자연 연구의 “첫 번째 임무”인 원리에 대한 앎에 도달하기 위해서는 “우리에게 더 잘 알려지고 더 분명한 것”에서 출발하여 “본성상 더 분명하고 더 잘 알려진 것”(184a16-18)으로 나아가야 한다고 말한 후 다음과 같이 서술한다.

그런데 우리에게 명확하고 분명한 것들은 처음에는 차라리 섞여 있는 것(sugkechumena)와 같으며, 나중에 분석을 통해 이것들의 원소와 원리들이 더 잘 알려지게 된다. 따라서 우리는 보편에서 개별로 나아가야 하는데, 왜냐하면 감각지각에 더 잘 알려진 것은 전체(holon)이고, 보편은 그 안에 많은 것들을 부분처럼 포괄하고 있는 전체이기 때문이다. (184a21-27)

아리스토텔레스에 따르면, 원리에 대한 앎의 출발점인 “우리에게 명확하고 분명한 것들”이 여러 가지 것들이 섞여 있는 하나의 덩어리와 유사하며, 따라서 “보편”이자 “전체”에 해당한다. 그것은 이 출발점의 상태가 어떤 것의 원리를 알고자 하지만 아직 그것을 알지 못하는 상태이며, 따라서 감각 지각이나 일상적 경험에서 어떤 것이 다른 것과 구별된다는 것은 알고 있지만, 그것이 정확히 어떤 점에서 다른 것과 달라지는지를 구별하지는 못하는 상태이기 때문이다. 따라서 원리에 대한 탐구는 애초의 지각적 포착이 구별하지 못한 부분들을 분석해냄으로써 어떤 것의 원리를 밝히는

방향으로 나아가게 된다. 아리스토텔레스는 이를 “보편에서 개별로 나아가감”이라고 부른다.

이어서 아리스토텔레스는 이러한 보편과 개별의 관계를 “이름과 로고스의 관계”에 적용한다.

이와 같은 많은 일이 이름과 로고스의 관계에서 일어난다. 예를 들어 원이라는 이름은 모호하게 일종의 전체를 의미한다. 그것의 정의(horismos)는 이를 특수한 특징들로 분석한다. (184b10-14)

아리스토텔레스는 어떤 것을 포착하여 개념화를 시작하는 최초의 상태에서부터 원에 대한 정의에 도달할 때까지의 과정을 “이름”에서 “로고스”(혹은, 설명)로 나아가는 과정으로 이해한다. “이름”은 어떤 것에 대한 최초의 포착만을 가진 상태의 개념을 말한다. 예컨대, 원형의 것들을 다른 것과 구별하여 원이라는 개념의 개념화를 시도한다고 해보자. 이때 우리는 원이라는 “이름”만을 가지고 있는 상태에 놓여 있다. 우리는 원형의 것들을 다른 것과 구별할 수는 있지만, 그것을 다른 것들과 구별해주는 구체적 특징들은 알지 못한다. 이름이 “모호하게 일종의 전체”인 이유는 여기에 있다. 그런데 그 구체적 특징들을 알지 못한다 해도 우리가 원형의 것들을 다른 형태와 구별할 수 없다면 우리는 이름조차 가질 수 없을 것이다. 따라서 이름은 어떤 것을 다른 것과 구별할 수는 있지만 이러한 구별의 구체적 특징은 알지 못하는 상태의 개념을 말한다고 할 수 있다. “로고스”는 이름이라는 모호한 전체를 특수하고 구체적인 특징들로 분석하여 정의에 도달한 상태의 개념이다. 정의는 이름 상태의 개념과 달리 구별될 수 있는 부분들을 통해 어떤 것을 다른 것들과 어떻게 다른지를 분명하게 말해준다.

이제 “개념의 개념”에 대한 헤겔의 논의로 돌아가보자. 헤겔의 논의는 개념을 개념화과정으로 이해하며, 개념을 단지 무규정적인 것이 아니라 자신의 내용을 가지는 것으로 간주한다는 점에서 아리스토텔레스를 따르고 있다.

먼저, 앞의 인용문을 다시 한 번 상기해보자.

즉자대자존재는 곧 정립된 것이기 때문에, 개념은 단순한 자기관계

안에 있는 절대적 규정성이지만, 이 절대적 규정성은 또한 자기와 관계하는 직접적으로 단순한 동일성이기도 하다.

헤겔은 먼저 개념을 “단순한 자기관계 안에 있는 절대적 **규정성**”으로 이해하고, 그런 다음 이를 다시 “자기와 관계하는 직접적으로 단순한 동일성”로 규정한다. 그가 이렇게 규정할 수 있는 이유는 “즉자대자존재가 곧 **정립된 것이기 때문**”이다. 사고는 개념 파악을 통해 어떤 것을 다른 것과 구별하여 그것을 규정하고자 하는 방식으로 동일성을 추구한다. 이러한 의미에서 개념은 “단순한 자기관계”이며, “단순한 동일성”이다. 그런데 이러한 단순한 동일성은 자신의 질료와 분리되어 있지 않다. 따라서 앞에서 살펴본 것처럼, 사고의 개념 파악에 의해 대상의 즉자대자존재는 정립된 것으로 바뀌며, 이로써 대상의 즉자대자존재는 사고된 것 안으로 지양 혹은 흡수된다. 개념이 자신의 내용 혹은 “규정성”을 가지는 것은 사고가 이처럼 개념 이전의 것의 내용을 흡수하여 자신의 것을 만들기 때문이다. 이러한 정립 혹은 지양의 과정이 없다면, 개념은 자신의 내용 혹은 규정성을 가질 수 없을 것이다. 나아가, 헤겔은 이 규정성을 “절대적”이라 부름으로써 개념 이전의 것과 개념의 내용이 가지는 연관성을 표현하고자 한다. 헤겔에게 “절대적”이라는 말은 언제나 주체와 객체, 혹은 사고와 존재의 연관성을 의미하며, 개념의 내용은 개념 이전의 것과 분리된 것이 아니기 때문에, 그것은 절대적이다.²⁶³⁾

여기서 우리는 헤겔이 말하는 이러한 절대적 규정성이 어떤 종류의 규정성인지를 분명히 할 필요가 있다. 우리는 아리스토텔레스가 말한 이름과 로고스의 의미에 대해 논의할 때, 두 가지 종류의 규정성을 구별한 바 있다. 아리스토텔레스의 이름은 “모호한 전체”로서 어떤 것을 다른 것과 구별할 수는 있지만 이 구별의 구체적 특징들을 말할 수는 없는 개념의 상태를 말하는 반면, 로고스는 이 후자를 소유하고 있는 상태를 말한다. 헤겔이 말하는 절대적 규정성은 이중 어느 쪽일까? 필자가 보기에 헤겔의 의도는 전자이다. 이는 헤겔이 이때의 자기관계를 “단순한” 것으로, 그리고 이때의 자기관계적 동일성을 “직접적으로 단순한” 것으로 규정한다는 사실에서도 알 수 있다. 지금의 자기관계(적 동일성)가 직접적으로 단순한 이

263) 본 논문 4장 1-1. (1) 참조.

유는 이 상태의 개념이 아리스토텔레스의 로고스처럼 분명한 정의를 가지고 있지 않으며 오직 모호하게나마 어떤 것을 다른 것들과 구별할 수 있는 상태이기 때문이다. 이처럼 아직 전개되지 않은 개념의 상태가 바로 자기관계적 동일성의 직접적 단순성이다. 개념이 어떻게 전개될 수 있는가의 문제를 고려하면, 이 상태의 개념의 이 두 특징을 분명히 하는 것은 중요하다. 개념이 분명한 정의를 가지고 있다면, 개념은 더 이상 전개되지 않을 것이다. 하지만 모호하게나마 어떤 것을 다른 것들과 구별할 수 없다면, 이는 개념이라고 할 수도 없을 것이다(즉, 이 특징은 개념의 본성에서 따라온다). 따라서 개념이 개념으로 성립하여 앞으로 전개될 수 있으려면, 후자는 가지고 있으면서 전자는 가지고 있지 않아야 한다.

이어서 헤겔은 이러한 개념의 이중적 성격에 대해 서술한다.

그러나 자기와의 하나됨인 규정성의 이러한 자기관계는 규정성의 부정이기도 하다. 그래서 이러한 자기동등성으로서의 개념은 보편이다. 그러나 이 동일성은 그런 만큼 부정성의 규정도 갖는다. 이 동일성은 자기관계하는 부정 혹은 규정성이다. 그래서 개념은 개별이다.

개념은 규정성을 가지고 있지 않지만(**“규정성의 부정”**), 다른 한편 부정성이라는 규정성을 가진다(**“부정성의 규정”**). 헤겔은 이 두 특징을 각각 “보편”이자 “개별”로 규정한다. 이 규정들을 이해하기 위해서는 앞에서 논의한 것처럼,²⁶⁴⁾ 헤겔이 사고를 운동으로 이해하고 있음을 상기해야 한다. 그에 따르면, 사고는 동일성과 차이, 동일성과 타자의 모순관계로 인한 영원한 운동이다. 개념은 어떤 규정성으로 완전히 규정될 수 없다는 점에서 규정성의 부재로 이해될 수 있다. 하지만 개념은 이처럼 어떤 규정성으로도 완전히 규정될 수 없다고 해도 그것이 단순한 동일성이기 때문에 자기와 다른 것을 구별할 수 있어야 한다. 그리고 이것은 특수한 규정성에 의해 이루어질 수 없으며, 오직 부정성, 즉 규정될 수 없음에 의해서만 가능하다. 즉 이러한 부정성이라는 규정에 의해 개념은 하나가 되어 다른 것과 구별될 수 있다. 이는 무규정성, 즉 아무런 내용도 가지지 않은 상태와 구별된다.

264) 본 논문 2장 3-2. 참조.

개념에 대한 헤겔의 논의는 많은 점에서 아리스토텔레스와 닮아 있다. 아리스토텔레스와 마찬가지로 헤겔 또한 개념을 무규정적인 것이 아닌 내용을 가지는 것으로 이해하고 있으며, 이러한 내용 혹은 규정성으로 인해 개념이 운동하게 된다고 생각한다. 나아가, “모호한 전체”로서의 아리스토텔레스의 이름은 헤겔의 “개념의 개념”을 이해하는 데 많은 시사점을 준다. 하지만 그럼에도 불구하고 개념화과정을 논의할 때 헤겔의 관심은 아리스토텔레스의 그것과 다른 데 있다. 아리스토텔레스는 개념화를 “모호한 전체”라는 불분명한 상태에서 명확한 상태로 나아가는 과정으로 이해하는 반면, 헤겔의 관심은 이러한 개념의 운동이 무엇에 의해 일어나는가에 있다. 헤겔에 따르면, 개념이 이처럼 운동하게 되는 것은 사고의 동일성 추구로 인해 사고가 어떤 것을 규정한다 하더라도, 동일성과 차이의 모순으로 인해 사고가 영원히 그 정확한 규정에 도달하지 못하기 때문이다.

(3) 개념의 자기전개

개념은 “자기의식의 통일”이며 “단순한 자기관계”이지만, 개념 이전의 것들로부터 내용을 흡수하여 자기 안에 포함한다. 따라서 개념은 복합적 내용을 단순하고 직접적인 방식으로 자기 안에 담고 있는 하나의 이름이다. 다시 말해, 개념은 단순한 이름과 복합적 내용이라는 두 부분으로 구성되어 있다.²⁶⁵⁾ 이로써 개념은 이중적 성격을 가진다. 개념은 다양한 내용을 자기 안에 담고 있다는 점에서 복합적이지만, 이것들이 하나의 이름 아래 모여 있다는 점에서 단순하다.

개념이 전개를 시작하는 이유는 여기에 있다.

처음에, 그리고 직접적 방식으로 말해지는 시작, 원리, 절대자는 한 날 보편일 뿐이다. ... 신, 절대자, 영원 등과 같은 낱말들은 자기가 포함하고 있는 것을 표현하지 못한다. 이 낱말들은 사실상 직관을 직접자로 표현할 뿐이다. (PhG24-5)

265) McCumber, John, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993). 131.

여기서 헤겔이 논의의 기본 단위로 “낱말”을 선택하고 있음에 유의해야 한다. 낱말은 자기 아래 복합적 내용을 포함하는 단순한 이름이라는 점에서 지금까지 논의해온 개념에 대한 다른 표현이다. 개념보다 복합적인 것, 예컨대 명제나 판단, 문장, 단언, 주장과 같은 것들은 그것이 이미 단순한 것에서 출발하지 않는다는 점에서 사고의 적절한 형식이 될 수 없다. 예컨대, 헤겔에게 “긍정판단 및 판단 일반과 같은 형식에서 진리를 파악하고자 하는 것은 차라리 불가능하고 말이 안 되는 시도”(WLⅡ268)이다. “신은 영원하다”와 같은 명제는 사고의 기본 형식이 되지 못한다. 우리는 신에 대한 논의를 “신”이라는 개념에서 출발해야 한다.²⁶⁶⁾

개념의 전개는 이름에서 시작한다. 개념이 논의의 출발점이 될 수 있는 것은 이름이 내용을 포함하고 있기 때문이다. 하지만 이름은 아직 “자기가 포함하고 있는 것”을 표현하지 못하며, 단지 “직관”을 직접적으로 말하고 있을 뿐이다. 헤겔은 이 직관을 “직접자”로 표현하고 있지만, 이를 무규정적 직접자로 이해해서는 안 된다. 이 직접자는 이미 내용을 포함하는 직접자이다.

이처럼 시작은 직접적으로 모든 것을 포함하지만 아직 아무것도 표현하지 못하고 있는 것을 말한다. 따라서 개념은 전개되어야 한다. 전개는 단순한 이름 아래 “축약”되어 있는 복합적 내용을 “상술”하는 것이다.²⁶⁷⁾ 하지만 이 전개는 시작 안에 있는 내용들을 체계적으로 불러내는 일일 뿐이다. 내용들은 서로 연관을 맺고 있으며, 따라서 필연적 방식으로 전개된다. 이렇게 될 수 있는 이유는 개념의 내용이 외적 대상을 개념의 동일성(“단순한 자기관계”)에 의해 지양한 것이기 때문이다. 이름은 이미 단순한 형식 안에 내용을 요약하고 있기 때문에 이 내용들을 잘 살필 때 우리는 내용을 체계적으로 전개할 수 있다. 이처럼 문장이나 명제가 아니라 이름 안에서 사고한다는 것은 헤겔의 체계가 “자신이 도입하는 철학적 이름들에 포함된(이것들이 축약하고 있는) 내용에 대한 일련의 상술들”로 구성된다

266) 맥컴버는 헤겔의 논의에서 이름이 가지는 중요성을 이름이 “단지 직접적 통일이 아니라 다른 내용을 산출할 수 있는 내적인 힘을 가진 통일”이라는 사실에서 찾는다. McCumber, *The Company of Words*. 같은 곳.

267) 같은 곳.

는 것을 의미한다.²⁶⁸⁾ 체계적 사고는 밖으로부터 제약되지 않고 내적으로 강제된다. 따라서 개념은 자기전개이다.

하지만 개념의 자기전개는 차이를 배제하는 동일성의 운동이 아니다. 앞에서 살펴본 것처럼, “... 모든 활동과 자기운동의 규정적인 근원적 근거”(WL II 47)가 차이이며, 사고가 사고의 통일과 이에 저항하는 타자의 긴장과 충돌에 의해 운동하는 것이기 때문이다. 개념의 자기전개 역시 차이 혹은 타자에 의해 이루어진다.

개념은 단일한 규정(혹은 전체)의 내용을 구성하는 수많은 규정(혹은 부분)들이 서로 관계를 맺는 방식으로 전개된다. 개념이 전개될 때, 각각의 규정들 내지 계기들은 필연적 연관을 맺으며 체계적 총체성을 형성한다. 각각의 규정들은 “자신의 본성에 본질적인 자신의 타자와 관계”하며, 체계의 어떤 계기가 가진 내용은, “마치 나의 심장, 뇌, 간이 나의 신체와 다르지만 이것에 본질적인 것처럼 체계와 다르지만 체계에 본질적인 모든 계기들”²⁶⁹⁾이다.

따라서 참된 것은 이름 안에 축약된 내용들을 상술한 “전체”이다.

참된 것은 전체이다. 전체는 그러나 자신을 전개함으로써만 자신을 완성하는 본질이다. 절대자에 대해 다음과 같이 말할 수 있다. 절대자는 본질적으로 **결과**이며, **끝**에 가서야 비로소 참된 자기 자신이 된다. 바로 여기에 현실적인 것, 주체, 즉 자기 자신이 되는 것이라고 하는 절대자의 본성이 있다. (PhG24)

시작은 참된 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 자기가 포함한 것을 아직 드러내지 못했기 때문이다. 전체가 “자신을 전개함으로써만 자신을 완성하는 본질,” 즉 전체 사고운동의 “**결과**”이며, “**끝**에 가서야 비로소 참된 자기 자신”이 된다. 절대자는 이처럼 “자기 자신이 되는 것”이다.

268) 같은 곳.

269) 같은 책, 43.

4. 진리이론: “하나 안의 둘”

칸트는 『순수이성비판』에서 “인식과 그 대상의 일치”라는 진리에 대한 전통적 정의를 “진리에 대한 명목적 설명”(Namenerklärung der Wahrheit, A58/B82)으로 언급하면서도, 곧 이를 “불가능하고 불합리한”(A59/B83) 것으로 취급한다. 그가 이 정의를 이런 식으로 취급하는 이유는 전회 이후 사고규정이 대상의 존재방식과 무관한 것이 됨으로써 인식과 그 대상의 직접적 비교가 불가능해지기 때문이다. 하지만 헤겔은 “위대하고 최고의 가치를 지닌” 이 정의를 “사소한 것”(WLⅡ266)으로 취급하는 칸트의 태도를 비판한다. 헤겔에 따르면, 이는 진리의 보편적 정의로 받아들여져야 한다.

헤겔이 이처럼 전통적 진리 정의의 보편적 가치를 주장한다 해도, 그의 이러한 주장은 이 정의에 대한 전통적 의미와 다른 방식으로 이해되어야 한다. 왜냐하면 헤겔은 **선험적 종합**이라는 칸트가 발견한 원리에 기초하여 이 정의를 재해석하고 있기 때문이다(WLⅡ267). 헤겔은 전회 이후 더 이상 이질적인 앎과 대상이 서로 비교될 수 없다는 칸트의 주장에 동의하면서도 칸트 자신이 발견한 선험적 종합이 ‘앎과 대상의 일치’라는 전통적 정의를 가능하게 해줄 원리를 담고 있다고 주장한다. 이처럼 헤겔은 칸트적 원리에 기초하여 진리에 대한 칸트의 주장을 비판하고자 한다. 헤겔에 따르면 칸트는 이미 ‘앎과 대상의 일치’를 가능하게 할 원리를 스스로 발견했지만, “감성적 소재 즉 직관의 잡다가 그[칸트—인용자]에게 너무나 강력하여”(WLⅡ267) 이 정의의 진정한 가치를 알아보지 못했을 뿐이다. 헤겔의 주장을 이해하기 위해서는 첫째, 헤겔이 칸트의 선험적 종합을 이 정의와 어떻게 관련시키는지, 둘째, 칸트로 하여금 이와 같은 성취 앞에서 멈추게 한 “직관의 잡다”의 “강력한” 영향력을 통해 헤겔이 무엇을 말하고자 하는지를 해명해야 한다. 칸트가 진리에 대한 전통적 정의에 왜 반대하는지를 살펴보는 데서 출발해보자.

4-1. 칸트의 진리이론

먼저 이야기해야 할 것은 칸트가 “인식과 그 대상의 일치”라는 진리의 명목적 정의에 반대한다고 해서 그가 진리를 대상과 무관한 문제로 간주하는 것은 아니라는 사실이다. 그는 진리가 반드시 대상과의 관계를 함축해야 한다고 생각한다. 이는 일반논리학을 “진리의 논리학”(A62/B87)으로 간주할 수 없다는 그의 생각에서 잘 드러난다.

칸트에 따르면, 일반논리학은 “인식의 모든 내용, 다시 말해 인식대상에 대한 모든 관계 맺음을 도외시”하고 오직 “사고 일반의 형식”(A55/B79), 즉 사고의 선험적 규칙만을 고찰한다. 일반논리학이 이처럼 내용을 도외시하고 오직 형식만을 다루기 때문에 일반논리학이 제공하는 진리의 기준 또한 오직 이 형식, 즉 “지성의 보편적이고 필연적인 규칙,” 혹은 “사고의 보편적 규칙”의 범위 안에 있다. 즉 일반논리학은 이러한 규칙에 부합하지 않는 것이 진리가 될 수 없음을 분명히 할 뿐이다. 일반논리학이 제공하는 이러한 “순전히 논리적인 기준”은 “모든 진리의 불가결의 조건, 다시 말해 소극적 조건”이 될 수는 있어도 “충분한 것이 아니다.” 왜냐하면 어떤 인식이 논리적 형식 혹은 사고의 규칙에 부합한다 해도 “대상과 어긋날 수 있기 때문”이다. 따라서 일반논리학은 어떤 인식이 진리를 담고 있는지 알고자 할 때 그것을 형식적 측면에서 검사하고 평가할 수 있는 사고의 규칙을 제공한다는 점에서 “진리의 소극적 시금석”이 될 수는 있어도, 이것만으로는 아직 인식의 내용을 알지 못한다는 점에서 그 인식의 “질료적(객관적) 진리”를 제공하지는 못한다(A59-60/B84-5).

일반논리학에 대한 칸트의 생각을 정리하면 다음과 같다. 일반논리학이 제공하는 진리의 형식적 기준은 잘못된 것이 아니다. 인식이 사고의 선험적 규칙에 부합해야 한다는 것은 진리가 갖추어야 할 최소 조건이다. 하지만 이는 진리의 충분조건이 아니다. 형식적 조건을 만족시킨다고 해서 어떤 것이 진리가 될 수 있는 것은 아니다. 어떤 인식이 진리가 되려면, 인식의 내용적 측면, 즉 그 인식과 대상의 관계가 반드시 고려되어야 한다. 이처럼 일반논리학에 대한 칸트의 비판에는 진리가 반드시 대상과의 관계를 고려해야 한다는 그의 생각이 깔려 있다.

칸트는 이러한 일반논리학과 대비하여 자신의 초월논리학의 일부인 초

월적 분석학을 “진리의 논리학”으로 명명한다. 초월적 분석학이 이렇게 명명될 수 있는 것은 그것이 “객체와의 모든 관계 맺음”을 도외시하지 않기 때문이다.

… 초월논리학에서 순수 지성인식의 요소들과, 대상을 언제나 사고할 수 있도록 하는 원리들을 다루는 부문이 초월적 분석학이고, 동시에 진리의 논리학이다. 왜냐하면 어떠한 인식도 그것이 동시에 모든 내용을 상실하지 않는다면, 즉 그 무엇이든 객체와의 모든 관계 맺음을, 그러니까 모든 진리성을 상실하지 않는다면 이 논리학에 모순될 수 없는 것이니 말이다. (A62-3/B87-8)

초월논리학이 일반논리학과 마찬가지로 사고의 선험적 규칙을 다룬다 해도, 그것은 “인식의 모든 내용을 도외시하지 않는”(A55/B80) 논리학이다. 다시 말해, 사고와 대상의 선험적 관계를 고찰하는 초월논리학은 사고의 형식뿐만 아니라 대상을 사고하기 위한 사고의 규칙도 함께 고찰한다. 초월논리학 중에서 초월적 분석학이 진리의 논리학이 되는 이유는 “지성과 이성의 근거 없는 원권에 의한 헛된 가상”(A64/B88)을 제거하기 위한 초월적 변증학과 달리, 초월적 분석학은 순수 지성개념을 질료인 객체에 적용할 때 “우리에게 질료인 객체를 제공할 수 있는 유일한 것인 경험의 한계”(A63/B88) 안에서 그렇게 하기 때문이다. 이처럼 초월적 분석학은 우리가 경험할 수 있는 대상, 즉 인식의 선험적 형식에 따르는 대상이 어떻게 가능한가를 규명하고자 한다. 이처럼 칸트가 자신의 초월적 분석학을 진리의 논리학이라 부르는 것은 인용문의 마지막 구절에 명시되어 있듯이 진리는 “객체와의 관계 맺음”에 있기 때문이다.²⁷⁰⁾ “객체와의 관계 맺음, 그러니까 모든 진리성을 잃지 않고서는 이 논리학에 모순될 수 없다”라는 칸트의 언급은 어떤 인식이 진리라면 그것은 초월논리학에 모순될 수 없다는 것이다. 이는 칸트의 진리 개념이 대상이 인식에 현상할 수 있는 선험적 조건, 특히 감성의 제약 하에 있기 때문이다. 즉 초월적 분석학은 인식이 어떻게 대상과 관계 맺으며, 인식이 대상과 관계 맺을 때 “그 관계

270) 김재호, 「‘감성’(Sinnlichkeit)의 한계 안에 있는 칸트의 초월적 관념론」, 『철학논구』 42, 2015, 18-19.

맺음의 근거”²⁷¹⁾를 제공함으로써 진리의 논리학으로 기능할 수 있게 된다.

그럼에도 초월적 분석학은 인식과 대상의 일치라는 진리의 명목적 정의에 부합하지 않는다. 왜냐하면 초월적 분석학이 염두에 두고 있는 대상은 인식의 선험적 형식에 따르는 대상이고, 명목적 정의에 나타난 대상은 이와 같은 선험적 형식과 무관한 대상이기 때문이다. 인식이 후자의 대상과 일치한다는 것은 칸트가 보기에 “불가능하고 불합리”하다. 왜냐하면 이는 전회 이후 불가능한 존재규정과 사고규정의 직접적 일치를 의미하기 때문이다.

4-2. 헤겔의 사변적 진리이론

칸트의 진리 개념에 대한 헤겔의 비판에 접근할 때, 헤겔의 철학적 목표가 전회 이후에도 사고와 존재의 통일이 가능함을 보여주는 것임을 염두에 두어야 한다. 본 논문에서 지속적으로 언급해온 것처럼, 전회 이후 더 이상 사고와 존재는 하나가 될 수 없다고 주장하는 칸트와 달리, 헤겔은 전회 이후 사고규정과 존재규정이 분리됨을 인정하면서도 사고와 존재의 통일을 이룰 수 있다고 주장한다. 사고와 존재의 통일은 진리이론의 용어로 하면 ‘앎과 대상의 일치’이다. 따라서 헤겔에게 진리의 기준은 우리가 어떻게 사고와 존재의 통일에 도달할 수 있는가를 보여주는 것이어야 한다.

하지만 전회는 진리이론에 대해서도 동일한 방식으로 도전한다. 전통 형이상학자들은 사고규정이 존재규정을 반영한다고 전제했기 때문에 앎과 대상의 일치를 말할 수 있었다. 이들에 따르면, 앎과 대상은 동질적이며, 따라서 우리는 진리를 말할 때 이 둘을 비교할 수 있다. 하지만 전회는 바로 이 동질성을 문제 삼는다. 사고규정과 존재규정은 동일하지 않다. 이 둘은 동질적이지 않고 이질적이다. 사고규정은 우리 주관의 규칙일 뿐이며, 대상의 존재방식과 아무런 관계가 없다. 이 둘은 이질적이기 때문에 서로 비교될 수 없다. 칸트가 인식과 대상의 일치를 “불가능하고 불합리”

271) 같은 글, 18.

한 것으로 본 주된 이유도 여기에 있다.

헤겔 역시 더 이상 전통적 방식으로는 이러한 일치를 이룰 수 없다고 생각한다. 하지만 헤겔은 그렇다고 이 일치에 도달할 방법이 없다고 생각하지 않는다. 헤겔의 주장은 이 목표에 도달할 수 있는 원리가 “개념의 선험적 **종합**”에 대한 칸트의 해명 안에 이미 나타나 있지만, 칸트는 “직관의 잡다”의 위력에서 벗어나지 못함으로써 자신의 해명의 진정한 가치를 깨닫지 못하고 앎과 대상의 일치라는 진리의 정의를 포기하게 되었다는 것이다.

칸트가 개념의 선험적 **종합**에서 보여주었던 고차적 원리에는 진리가 요구하는 하나 안의 둘이 나타나 있었다. 그러나 감성적 소재 즉 직관의 잡다는 그에게 너무나 강력해서 그는 이로부터 벗어나 개념과 범주를 **즉자대자적으로** 고찰할 수 없었고 사변적 철학함으로 나아갈 수 없었다. (WL II 267)

이 구절을 이해하는 데 핵심이 되는 것은 “하나 안의 둘”(die Zweiheit in der Einheit)이라는 헤겔의 표현이다. 헤겔은 이 표현을 통해 앎과 대상의 일치에 도달할 수 있는 새로운 원리를 제시하고자 한다. 헤겔은 전통적 진리 정의에 대한 칸트의 문제제기에 동의한다. 칸트의 주장처럼 사고규정과 존재규정이 분리된다고 할 때, 이질적인 앎과 대상은 서로 비교될 수 없다. 하지만 헤겔에 따르면, 선험적 종합은 이질적인 두 항을 동질적인(더 정확하게 말하면 **동질적**이면서도 **이질적**인) 두 항으로 바꾸는 원리를 담고 있다. “하나 안의 둘”이라는 헤겔의 표현은 바로 이를 지시한다. 선험적 종합이란 자신이 산출한 규칙에 따라 감성적 잡다로부터 인식대상을 산출하는 통각의 통일 활동을 의미한다. 이 활동에 의해 감성적 잡다는 나에 의해 산출된 규칙에 따라 사고된 대상으로 바뀐다. 앞에서 살펴본 것처럼, 사고된 것은 자기의식의 통일에 의해 개념화된 것이라는 점에서 사고에 속하지만(3장 2.), 그것의 내용은 감성적인 것으로부터 온다(3장 3.). 이처럼 사고된 것의 형식은 사고에서 유래하는 반면 그 내용은 존재에서 유래하며, 바로 이 점에서 사고된 것은 “하나 안의 둘”이다.

바로 이 대상으로 인해 칸트가 불가능하다고 생각했던 동질적 두 항 간

의 비교가 가능해진다. 이 대상은 사고된 대상이기 때문에 사고와 이 대상의 비교는 이질적 두 항 간의 비교가 아니라 동질적 두 항 간의 비교이다. 따라서 헤겔이 가능하다고 생각하는 ‘앎과 대상의 일치’는 전통적 진리 정의와 동일한 표현을 사용한다 해도 그것과 동일한 것을 의미하지는 않는다. 오히려 진리에 대한 헤겔의 주장은 앎과 외적 대상의 일치가 아닌 사고와 사고된 것의 일치를 추구한다는 점에서, 진리는 반드시 동질적 두 항의 비교를 통해 추구되어야 한다는 칸트의 주장의 연장선에 있다.

하지만 사고된 대상은 선험적 종합에 의해 산출된 것이며, 따라서 그것의 내용은 감성적 대상으로부터 유래한다. 따라서 헤겔의 진리가 더 이상 사고 외적 대상을 고려하지 않고 오직 사고의 내적 관계만을 다룬다 해도, 사고된 대상이 외적 대상의 내용을 흡수하여 만들어진 것이라는 점에서 이러한 진리가 외적 대상과 무관한 것이라고 말할 수는 없다. 오히려 사고된 것의 내용이 개념의 통일에 의해 정립된 “대상의 즉자대존재 혹은 대상의 객관성”(WLII255)이라는 점에서 사고와 사고된 것의 일치로서의 진리는 외적 대상에 대해 규범적 역할을 하게 된다. 왜냐하면 “대상은 자신의 개념 안에서 비로소 자신의 **진리** 안에 있게 되는 반면, 주어진 직접성 안에 있는 대상은 **현상**이자 **우연성**일 뿐”(WLII262)이기 때문이다. 다시 말해, 우리 앞에 주어진 것은 “**현상**이자 **우연성**”에 불과하며, 진리는 개념의 통일에 의해 파악된 대상의 객관성이다. 바로 이것이 주어진 직접성을 파악하고자 할 때 선험적 척도로 기능한다.

헤겔은 이처럼 외적 대상을 도외시하더라도, 아니 이 대상을 도외시할 때에만 가능한 진리 개념을 제안한다. 이 진리 개념의 핵심은 사고에 의해 산출된 것이면서도 감성적인 것과 무관하지 않은 사고된 대상의 “사변적” 성격(“하나 안의 둘”)에 있다. 그리고 이 대상을 가능하게 하는 원리는 칸트의 선험적 종합에 의해 해명되었다. 하지만 헤겔의 주장에 따르면, 칸트는 자신이 밝힌 원리 안에 있는 이 사변적 요소를 보지 못했으며, 이로써 일치를 보편적 기준으로 받아들이 수 없었다. 칸트가 이를 보지 못한 이유는 “감성적 소재 즉 직관의 잡다가 그에게 너무나 강력”했기 때문이다. 헤겔의 이 주장은 무엇을 의미하는가? 주의해야 할 것은 헤겔이 “직관의 잡다”의 위력을 비판적으로 언급한다 해도 그가 감성적 대상 없이 사고가 가능하다고 생각하는 것은 아니라는 점이다. 헤겔은 감성적인 것을 순수

사고로 환원하는 방식으로 진리에 도달하고자 하는 라이프니츠가 아니다. 헤겔 또한 칸트와 마찬가지로 감성적 대상에서 출발한다. 하지만 헤겔이 말하고자 하는 것은 사고가 대상과 우리의 관계를 근본적으로 바꿔놓는다는 것이다.

사고가 주어진 대상을 자기 것으로 만들 때, 이로써 이 대상은 변화되어 감성적인 것으로부터 사고된 것으로 바뀌게 된다. (WLII262)

사고가 감성적 대상에 의존하여 시작한다 해도, 사고과정에서 사고와 감성적 대상의 외적 관계는 사라진다. 다시 말해, 사고는 사고와 감성적 대상의 외적 관계를 사고와 사고된 대상의 내적 관계로 바꿔놓는다. 사고가 이런 식으로 사고된 대상을 산출하고 나면 사고 외적 대상인 감성적 대상은 사라지고 사고와 사고된 것의 내적 관계만이 남는다. 이제 사고와 외적 대상이라는 이질적 두 질서는 사고라는 하나의 질서 안의 두 측면 혹은 두 계기로 바뀐다. 문제는 칸트가 이처럼 감성적인 것이 사라지고 난 뒤에도 사고 외적 대상이 상정되어야 한다고 생각하는 데 있다. 이것이 바로 헤겔이 칸트에게 나타난 “직관의 잡다”의 위력이라고 말한 것이다. 칸트는 직관의 잡다의 위력으로 인해 사변적 대상의 진정한 가치를 알아보지 못했다.

칸트가 이미 선험적 종합의 원리를 해명했으면서도 이 대상의 가치를 알아보지 못한 가장 근본적 이유는 그가 개념을 내용 없는 공허한 형식으로 간주하기 때문이다. 앞절에서 살펴본 것처럼, 칸트는 직관과 개념을 내용적 차원에서 단절된 것으로 간주한다. 칸트의 개념은 질료와 무관한 자신만의 고유한 규칙을 가지고 있다는 의미에서 공허한 형식이다. 하지만 헤겔에 따르면 개념은 공허하지 않으며, 자신의 내용을 갖는다. 그리고 이 내용은 개념 이전의 것으로부터 온다.

[논리학의—인용자] 이러한 절대적 형식은 자기 안에 자신의 내용 혹은 실재성을 가진다. 개념은 사소하고 공허한 동일성이 아니기 때문에, 구별되는 규정들을 자신의 부정성 즉 절대적 규정함의 계기 안에 가진다. 내용은 일반적으로 절대적 형식의 이러한 규정들, 다시 말해

절대적 형식에 의해 정립됨으로써 절대적 형식에 부합하는 내용일 뿐이다. (WLII265)

여기서 헤겔은 논리학의 규정들인 “절대적 형식”에 대해 논하는 과정에서 개념의 내용에 대해 말하고 있다. 개념은 “사소하고 공허한 동일성”이 아니며, 자기 안에 “자신의 내용 혹은 실재성,” 즉 “구별되는 규정들”을 가지고 있다. 그런데 헤겔에 따르면 이러한 개념의 내용은 개념 외적인 것과 무관한 것이 아니다. 이 내용들은 개념 이전의 것이 가지고 있던 것들이 개념의 “부정성 즉 절대적 규정함,” 즉 “절대적 형식에 의해 정립된” 것일 뿐이다. 그런데, 여기서 이 정립과정을 “공허한 동일성”이 무규정적인 것을 규정된 것으로 바꾸는 일로 이해해서는 안 된다. 앞에서 살펴본 것처럼, 헤겔에게 이 과정은 1차적 사고인 직관, 감정, 표상 등의 것들이 2차적 사고(개념적 인식)로 바뀌는 일이다. 개념 이전의 것에 이미 사고가 침투해 있지 않다면 개념의 “구별되는 규정들”이 개념에 “부합”할 수 없다.

헤겔이 말하는 개념의 형식이 개념과 그 내용들의 일치를 주장한다 해도, 이것이 일반논리학이 가정하는 일치와 같은 것으로 취급되어서는 안 된다.

... 이 형식[절대적 형식—인용자]은 흔히 말하는 논리적 형식과는 아주 다른 본성을 가진다. 이 형식은 **그 자체로** 이미 **진리**이다. 왜냐하면 이 내용은 자신의 형식에 부합하고, 이 실재성은 자신의 개념에 부합하기 때문이다. (WLII265)

동일률, 모순율, 배중율과 같은 일반논리학의 사고법칙은 사고를 위한 규칙일 뿐이며, 따라서 이는 존재에 적용될 수 없다.²⁷²⁾ 사고규정과 존재규정을 구분하기 위한 초월적 반성(A261/B317)에 대한 칸트의 제안은 정당하다.²⁷³⁾ 하지만 헤겔이 제안하는 절대적 형식은 개념에 의해 산출된 것

272) 헤겔은 「본질논리학」에서 일반논리학의 이러한 논리적 형식들이 우리에게 주는 독단론적 가상에 대해 비판한 바 있다. 이 명제들은 사고에 필요한 최소한의 요구일 뿐 존재규정과 상관이 없다. 하지만 이 명제들은 존재를 주어로 표현함으로써 여기에 담겨진 내용을 사고가 아닌 존재에 대한 요구처럼 보이도록 만든다. 특히, WLII41-5에 나오는 동일률에 대한 헤겔의 비판을 보라.

이지만 존재규정과 일치한다. 왜냐하면 사고의 객관성이 개념과 사물의 동일성을 보장해주기 때문이다(WLⅡ262).

개념은 더 이상 자기와 비교할 외부 대상을 가지지 않는다. 개념은 오직 자기를 자기와 비교함으로써 진리에 도달할 수 있다. 헤겔은 얇이 외부 대상과 비교될 때 진리에 도달하는 것이 불가능하다는 것을 “옳음”(Richtigkeit)에 대한 비판을 통해 제시한다. 헤겔은 “나의 표상과 외적 사물의 일치”(Enz I §213)를 ‘옳음’이라 부르며 진리와 구별한다. 즉, 우리의식이 “관찰과 경험”(Enz I §24z2)을 통해 발견한 것이 그에 대한 정의 혹은 규정에 일치한다면, 이는 “옳은” 것이라고 할 수 있다. 하지만 헤겔은 이를 진리라고 부를 수 없다고 주장한다. 왜냐하면 진리의 정의는 일치를 요구하지만, 나의 표상과 외적 사물은 사실상 일치할 수 없기 때문이다.

헤겔은 옳음의 문제를 “개별은 보편이다.”(WLⅡ268)라는 형식의 “직접적 판단”(Enz I §172z)을 분석하는 방식으로 전달한다. 대상과 그에 대한 표상은 각각 이 판단형식의 주어와 술어가 된다. 다시 말해, “개별은 보편이다.”는 직접적 개별자(외적 대상)와 추상적 질(나의 표상)을 곧바로 연결한다. 여기서 이 판단의 계사(‘이다’)는 주어와 술어의 일치를 함축하지만, 사실상 판단의 주어와 술어는 서로 일치할 수 없다(WLⅡ268). 예컨대, 우리가 붉은 장미를 보고 “이 장미는 붉다.”라는 판단을 내린다고 해보자.

장미는 구체적인 것으로서 붉을 뿐만 아니라 향기도 가지고 있으며, 술어 “붉음”에 포함되지 않는 특정 형태와 기타 다양한 규정들도 가지고 있다. 다른 한편, 이 술어는 추상적 보편으로서 단지 이 주어에만 속하는 것이 아니다. 마찬가지로 붉은 다른 꽃들도 존재하며, 마찬가지로 붉은 전혀 다른 것들도 존재한다. 직접적 판단에서는 주어와 술어가 서로 딱 맞아떨어지는 것이 아니라 말하자면 오직 한 점에서만 만난다. (Enz I §172z)

개별인 주어와 보편인 술어는 오직 한 점에서만 만난다. 외적 대상과 나의 표상은 한 점 이외에는 만날 수 없다. 이로써 주어는 술어를, 술어는 주어를 완전히 설명하지 못한다. 직접적 판단에서는 이와 같은 일이 불가

273) 본 논문 2장 3-1. 참조.

능하다. 헤겔은 이처럼 직접적 판단 “개별은 보편이다.”를 분석함으로써 “개별 대상의 모든 규정을 설명할 수 있는 보편”에 도달하지 못한다면, 그리고 “온전히 개념에 의해 사고될 수 있는 개별 대상”에 도달하지 못한다면,²⁷⁴⁾ 진리의 정의가 요구하는 일치에 도달할 수 없음을 보여준다. 이와 같이 서로 일치할 수 있는 보편과 개별은 물론 개념과 그 전개된 내용으로서의 대상이다.

헤겔에 의해 앎과 대상의 일치가 다시 진리의 정의로 기능할 수 있게 되지만, 각 요소들의 의미는 달라진다. 헤겔에게 진리에 도달할 수 있는 앎은 개념이라는 구체적 형태의 앎이다. 즉, 이제 진리는 개념과 그 대상의 일치이다. 대상은 개념의 대상을 의미한다. 개념의 대상이란 개념의 전개된 내용을 의미한다. 앞절에서 살펴본 것처럼, 개념은 처음에 복합적 내용을 가진 단순한 이름이며, 따라서 자신의 내용을 전개해야 한다. 이처럼 전개된 내용이 바로 개념의 대상이다. 따라서 헤겔에게 일치는 인식과 그 외적 대상이라는 이질적 두 요소 사이의 “불가능하고 불합리한” 일치가 아니라 동질적이고도 이질적인 두 요소 간의 일치(“하나 안의 둘”), 즉 사고와 사고된 것의 일치(사고의 자기일치) 혹은 개념과 개념화된 대상의 일치(개념의 자기일치)이다.

274) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 25.

4장 개념과 객관성의 통일로서의 이념

1. “개념의 입장”으로서의 절대적 관념론

1-1. 이념: 개념의 실현

(1) “개념의 입장”으로서의 절대적 관념론

헤겔은 전회 이후 분리된 존재와 사고, 질료와 형식을 다시 통일하고자 한다. 칸트는 형식의 주관화 이후 형식이 인식의 선험적 형식에 따르는 대상의 원리는 될 수 있지만, 사물 자체로서의 질료를 하나로 만들어 주는 원리가 될 수는 없다고 주장하지만, 헤겔은 형식의 주관화를 인정하면서도 형식이 사물 자체로서의 질료의 존재 근거, 즉 질료의 통일의 원리가 될 수 있다고 주장한다. 이처럼 칸트 이후의 방식으로 형식을 다시 질료의 원리로 만듦으로써 존재와 사고를 통일하고자 하는 것이 헤겔 철학의 전체 기획이다.

앞장에서 살펴본 것처럼, 헤겔에 따르면 “총체성으로서 질료의 원리를 자기 안에 담고 있는” “자유롭고 무한한 형식”이 바로 “개념”(Enz I §128z)이다. 개념은 질료의 통일을 설명함으로써 질료의 존재 근거가 된다는 의미에서 질료 안에 있다. 이처럼 개념이 존재와 사고의 통일의 원리를 의미하기 때문에, 헤겔은 자신의 철학적 기획을 “개념의 입장”이라고 부르고, 이를 다시 “절대적 관념론”이라고 부른다.

개념의 입장이 곧 절대적 관념론의 입장이다. (Enz I §160z)

개념의 입장이 어떻게 절대적 관념론이 되는가? 이를 이해하기 위해서는 헤겔에게 ‘절대적’이라는 말과 ‘관념론’이 각각 어떤 의미를 가지는지를 분명히 해야 한다.

먼저, 관념론의 의미에 대해 알아보자. 헤겔에 따르면 관념론은 특정 철학적 입장을 말하지 않으며, 모든 철학은 “근본적으로 관념론”이다.

관념론은 유한자가 관념적이라는 명제로 표현된다. 철학의 관념론은 오직 유한자를 참된 존재자로 인정하지 않는 데 있다. 모든 철학은 근본적으로 관념론이거나 적어도 관념론을 원리로 삼고 있으며, 문제는 실제로 이 원리가 어느 정도로 관철되는가하는 것뿐이다. (WL I 172)

헤겔에 따르면, 관념론은 유한자를 참된 존재자로 인정하지 않고 그것이 관념적임을 인정하는 태도를 말한다. 이 구절에 대한 많은 해석과 논쟁들이 있어왔지만,²⁷⁵⁾ 필자의 해석은 다음과 같다. 유한자가 참된 존재자가 아니라는 말은 유한자가 그 자체로 존재할 수 없으며, 그것의 존재 근거는 유한자 안에 있지 않다는 것을 의미한다. 이는 유한자를 존재하게 하는 것이 유한자 아닌 것, 즉 무한자임을 함축한다. 헤겔이 “관념적”이라는 말로 표현하고자 하는 것은 바로 이것, 즉 무한자와의 관련성을 말한다. 질료형상론의 관점에서 본다면 이는 질료-형상 복합체만이 참된 존재자라는 주장에 해당한다. 질료는 단독으로 존재할 수 없으며, 형식과 무관한 존재자는 참된 존재자가 아니다.²⁷⁶⁾

헤겔은 이를 인정하는 모든 철학을 관념론으로 규정한다. 따라서 사유(무한)를 통해 경험적 실재성(유한)을 규정하려는 모든 철학은 관념론이다. 이는 사실상 모든 철학적 입장을 포괄하며, 따라서 헤겔에게 관념론은 사실상 철학의 다른 이름이다. 헤겔에게 관념론과 실재론의 철학적 대립이 무의미한 이유도 여기에 있다.

275) Stern, *Hegelian Metaphysics*, 1장, Wartenberg, Thomas E., “Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality,” Frederick C. Beiser ed. *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge UP, 1993)을 참조하라.

276) 번역으로는 잘 드러나지 않지만, ‘개념의 입장’이 관념론과 관련된다는 것은 언어적 측면에서도 나타난다. 관념론은 Idealismus, 즉 Idee에 대한 학문적 입장을 말한다. 여기서 Idee의 그리스 원어는 idea이며, 이 단어는 그리스철학에서 eidos(형상 혹은 형식)와 사실상 동의어로 취급되었다. Rohs, Peter, *Form und Grund*, 128, 12. 이런 식으로 이해한다면, 우리는 관념론(Idealismus)을 형식(eidos = idea)에 일차적 중요성을 부여하는 모든 철학적 입장, 혹은 질료는 형식에 의해 규정된다는 것을 받아들이는 모든 철학적 입장으로 규정할 수 있다. 헤겔의 규정처럼, 개념이 질료에 내재하는 형식이고, 형식이 곧 eidos이자 idea라면, “개념의 입장”은 곧바로 관념론과 관련될 수 있을 것이다.

그래서 관념론적 철학과 실재론적 철학의 대립은 무의미하다. 유한한 현존재 그 자체를 참되고 최종적인 절대적 존재로 여기는 철학은 철학이라는 이름에 값하지 못한다. 고대나 근대의 여러 철학이 원리로 삼고 있는 물, 질료, 혹은 원자는 다 사유이자 보편이며 관념적인 것이지 직접적으로, 즉 감성적 개별성 안에서 나타나는 사물이 아니며, 이것은 심지어 탈레스의 물에도 해당된다. 왜냐하면 이것이 경험적으로 접하게 되는 물이라 해도, 다른 모든 것들의 즉자 혹은 본질이기도 하며, 이 다른 것들은 자기 자신에 근거를 둔 자립적인 것이 아니라 물이라는 타자에 의해 정립된 것, 즉 관념적인 것이기 때문이다. (WLI172)

앞에서 언급한 것처럼, 철학은 사유를 통해 경험적 실재성을 규정하고자 하는 정신의 노력이기 때문에, 유한자 혹은 유한한 현존재 자체를 “참되고 최종적인 절대적 존재”로 간주하는 것은 철학이라고 할 수 없다. 관념론이 이러한 의미의 철학과 동의어라면, 이는 사실상 우리가 일반적으로 관념론이라 부르는 것뿐만 아니라 실재론 혹은 유물론으로 규정하는 것까지 포괄하게 된다. 인용된 구절에서 드러나듯이, 유물론이 물질을 다른 모든 사물들의 근거이자 본질로 상정한다고 해도, 그것은 물질 그 자체가 아니라 다른 사물들의 본질 혹은 근거가 되는 사고규정으로서 존재할 뿐이다. 유물론자들은 예컨대 “물, 질료, 원자” 등을 세계를 설명하기 위한 원리로 내세우지만, 이것들은 사실상 물질이 아니라 “사유이자 보편이며 관념적인 것”이다. 다른 모든 것들은 이 원리에 의해 설명되며, 이로써 이것들은 “관념적인 것”이 된다. 이처럼 유물론적 설명에 있어서도 사물의 본질이나 근거는 질료가 아니라 사유에 속하며, 유한자는 이것에 의해 해명(“정립”)됨으로써 관념적인 것이 된다. 따라서 이러한 철학적 입장 또한 헤겔적 의미에서 관념론으로 규정될 수 있다.

헤겔의 말처럼 모든 철학이 관념론으로 규정될 수 있다면, 절대적 관념론은 다른 관념론들과 어떻게 구별되는가? 나아가, 절대적 관념론은 왜 개념과 관련되는가?

먼저, 다음과 같은 사실을 염두에 두는 것이 유용할 것이다. 누조(Angelica Nuzzo)에 따르면, 헤겔은 많은 경우 ‘절대적’(absolut)이라는 말

을 명사가 아닌 형용사로 사용하며(‘절대적’ 앎, ‘절대적’ 정신, ‘절대적’ 이념 등), 이때 이 말은 “존재론의 최고의 존재(ens)”가 아니라 “사변적 방법에 기초할 때 사고, 인식, 앎의 구조가 보여주는 기능방식”²⁷⁷⁾을 의미하게 된다. 다시 말해, 헤겔은 ‘절대적’이라는 형용사를 통해 주체와 객체, 사고와 존재, 형식과 질료, 혹은 무한과 유한 등이 하나이면서 둘의 관계로 서로와 관계한다는 사실을 말하고자 한다. 따라서 이처럼 질료와 형식의 올바른 관계에 대한 해명을 담고 있는 철학적 입장이 바로 절대적 관념론이다.

헤겔에 따르면, 모든 철학은 유한자를 참된 것으로 보지 않고 그것을 무한자를 통해 설명하고자 한다는 점에서 관념론이다. 그렇다면, 철학적 입장들의 차이는 유한자와 무한자의 관계를 어떻게 해명하는가에 따라 달라질 것이다. 이 중에서 절대적 관념론은 유한(질료)과 무한(형식)의 관계에 대한 유일하게 올바른 해명을 담고 있는 철학적 입장을 의미한다. 이는 헤겔이 관념론 문제를 진무한, 즉 유한과 무한의 참된 통일과 관련시켜 이해하고 있다는 사실에서도 드러난다. 관념론이 유한자의 관념성(무한성)을 인정하는 일과 관련된다면, 절대적 관념론은 유한과 무한의 참된 관계를 성취하는 일과 관련된다. 질료형상론의 관점에서 보면, 이는 질료와 형식의 통일을 의미하는 것으로 이해될 수 있다. 유한자는 무한자와 분리될 때 아무것도 아니다. 즉, 형식 없는 질료는 무의미하다. 무한자 또한 유한자와 분리될 때 악무한에 빠진다. 즉, 형식은 질료 안에서 이해되어야 한다. 무한자가 되는 것은 유한자의 “소명”(Bestimmung, WL I 143)이자 본성이며, 질료와 형식의 참된 통일만이 **진무한**을 이룬다.²⁷⁸⁾ 이처럼 유한과 무한,

277) Nuzzo, Angelica, “The Idea of ‘Method’ in Hegel’s Science of Logic—a Method for Finite Thinking and Absolute Reason,” *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 39-40, 1999, 14.

278) 여기서 무한을 “유한의 자기초월”로 이해하는 월리스의 이해에 대해 한 마디 하고자 한다. 월리스에게 진무한은 단지 『논리학』을 구성하는 하나의 범주가 아니라 헤겔 철학 전체를 관통하는 핵심 개념이다. 월리스는 이 개념을 다른 많은 주요 개념에 대한 해석적 열쇠로 사용한다. 월리스에 의하면 무한은 존재하지만, 오로지 유한의 자기를 넘어섬으로서만 존재한다. 즉 진무한은 악무한처럼 유한자 밖에 있는 것은 아니지만, 그것을 넘어서 존재한다. Wallace, *Hegel’s Philosophy of Reality, Freedom, and God*, 98n38. 그에게 헤겔의 진무한은 유한의 자기초월로, 그 연장선에서 정신은 자연의 자기초월로 해석한다. 즉, 그에 따르면 유한이 자기를 넘어선 것이 무한이며, 자연이 자기를 넘어선 것이 정신이다. 하지만 이러

질료와 형식은 하나로 취급되어야 한다. 하지만 진무한은 질료와 형식이 하나로 취급되어야 함은 말해주지만, 이것들이 어떻게 통일될 수 있는지를 보여주지 못한다(이는 이 논의가 등장하는 「존재논리학」의 한계이기도 하다).

질료와 형식의 통일의 원리는 “질료에 내재하는 형식”(Enz I §128z)인 개념에서 드러난다. 헤겔이 개념의 입장을 절대적 관념론으로 규정하는 것은 이 때문이다. 개념은 헤겔이 생각하는 질료-형상 복합체의 원리를 담고 있다. 개념은 질료와 떨어져 있지 않으며, 그것과 통일되어 있다.

개념은 모든 생명의 원리이며, 따라서 단적으로 구체적인 것이기도 하다. (Enz I §160z)

헤겔은 개념을 “생명의 원리”로 규정한다. 즉 개념은 존재하는 것의 영혼이다. 어떤 생명체가 생명을 유지할 수 있는 원리가 영혼이듯이, 존재자의 존재 근거, 그것의 통일 원리를 밝혀주는 것이 바로 개념이다. 헤겔은 “단적으로 구체적인 것”이라는 표현을 통해 영혼으로서의 개념이 존재자인 질료와 통일되어 있음을 의미한다. 신체와 분리된 영혼이 있을 수 없듯이, 질료와 분리된 형식도 있을 수 없다.

그렇다면, 이와 같은 구체적 통일은 어떻게 가능한가?

형식과 내용의 대립은 개념을 한낱 형식적인 것으로 잘못 이해할 때 타당한 것이 된다. ... 물론 개념을 형식으로 간주할 수 있다. 그러나

한 윌리스의 해석은 유한이 이런 방식으로 어떻게 무한으로 나아갈 수 있는지를 해명하지 못한다는 점에서 그 자체로 모호하다. 윌리스에 의하면 유한은 자신을 넘어서는 것을 자신의 본성으로 한다. 그러나 유한은 왜 이러한 본성을 가지고 있는가? 유한의 이러한 본성은 무엇을 의미하는가? 유한이 자기초월의 본성을 가지고 있다는 선언적 주장보다 중요한 것은 이 주장의 정확한 의미이지만, 윌리스는 이를 해명하지 않는다.

필자가 보기에 유한자는 그 자체로 유한하기 때문에 무한자를 필요로 한다는 헤겔의 주장은 형식 없는 질료의 불완전성과 관련된다. 즉, 질료(유한자)는 그 자체로 존재하지만, 그것의 존재 근거로서의 형식(무한자)이 없다면 아무것도 아니며, 따라서 사실상 존재하는 것이 아니다. 나아가, 유한자를 우위에 놓는 윌리스의 해석은 유한의 진리는 유한 안에 있지 않으며, “실재적인 것은 유한자가 아니라 무한자”(WL I 164)라는 헤겔의 주장과도 충돌한다.

이때의 형식은 무한하고 창조적인 형식이며, 이 형식은 모든 내용의 충만함을 자기 안에 담고 있으면서 그것을 자신으로부터 내보낸다. ... 개념 그 자체는 손으로 잡을 수 있는 것이 아니며, 어떤 문제가 개념이라면, 듣고 보는 일은 과거의 것이다. 그럼에도 ... 개념은 동시에 완전히 구체적인 것이다. (Enz I §160z)

헤겔은 여기서 개념 혹은 형식에 대한 두 가지 이해방식을 구별한다. 하나는 개념을 “한낱 형식적인 것”으로 이해하는 방식이며, 이렇게 되면 형식과 내용은 서로 대립하게 된다. 다른 하나는 개념을 “무한하고 창조적인 형식”으로 이해하는 방식이며, 이렇게 되면 형식과 내용의 대립은 사라질 것이다. 헤겔은 전자를 비판하고 후자를 옹호한다. 헤겔에게 개념은 한낱 형식이 아니며, 앞에서 살펴본 의미에서 절대적이다. 개념은 비어 있는 것이 아니라 “모든 내용의 충만함”을 자기 안에 담고 있다. 필자는 앞장에서 내용의 충만함을 침투와 지양의 논리로 설명한 바 있다.²⁷⁹⁾ 여기서 헤겔은 “듣고 보는 일은 과거의 것”이라는 말로 이러한 논리를 표현하고 있다. 사고는 직접적 형식의 비개념적 사고를 통해 외적 대상에 침투한다. 이처럼 사고가 개념화 이전에 이미 직접적 형식으로 질료에 침투해 있다는 점에서 개념은 텅 빈 형식이 아니다. 따라서 개념이 하는 일은 무규정적인 것을 규정적인 것으로 바꾸는 일이 아니다. 개념은 이미 (1차적 사고에 의해 규정된) 비개념적인 것의 내용을 자기 안으로 흡수하며, 이를 개념적 형식으로 바꿔놓는다(지양). 개념이 내용의 충만함을 가지는 것도, 또 이 내용의 “내보냄(entlassen)”이 가능한 것도 바로 이러한 침투와 지양의 논리 때문이다. 이러한 형식 전환으로 이제 듣고 보는 일은 과거의 일이 된다. 더 이상 “손으로 잡을 수 있는 것”은 남아 있지 않다. 하지만 개념의 내용은 비개념적인 것의 흡수 없이 있을 수 없다는 점에서 개념은 “완전히 구체적인 것,” 앞에서 진리이론에 대한 논의에 인용된 헤겔의 표현을 빌리면, “하나 안의 둘”(WL II 267)²⁸⁰⁾이다.

279) 본 논문 3장 3-1. 참조.

280) 본 논문 3장 4-2. 참조.

(2) 개념의 완성으로서의 이념

헤겔의 철학적 기획인 절대적 관념론이 무엇인지는 개념에서 밝혀졌지만, 시작 단계의 개념은 아직 완성된 것이 아니다. 개념은 아직 “모호한 전체”로서 자기가 포함하고 있는 것들을 드러내지 못했다. 개념은 전개되어 자기를 실현해야 한다. 왜냐하면 “참된 것은 전체”(PhG24)이기 때문이다. 개념의 실현, 즉 시작 단계의 개념이 자기 안에 “축약”되어 있던 내용들을 완전히 “상술”한 전체가 바로 “이념”이다.²⁸¹⁾ 이때 전개는 시작 단계의 개념 안에 있는 통일된 원리에 따라 이루어지기 때문에 시작 단계의 개념과 그것의 전개된 전체는 반드시 일치하게 된다. 따라서 이념은 개념의 자기 일치, 즉 시작 단계의 개념과 전개된 개념의 일치로 정의될 수 있을 것이다. 헤겔의 설명은 다음과 같다.

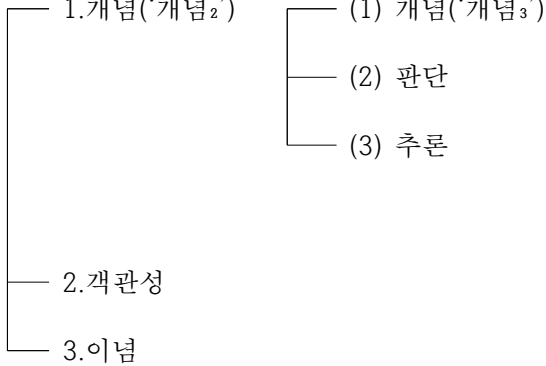
이념은 **즉자대자적으로** 참된 것이며, **개념과 객관성의 절대적 통일**이다. 이념의 관념적 내용은 자신의 규정들 안에 있는 개념일 뿐이며, 이념의 실재적 내용은 외적 현존재의 형식으로 나타나는 개념의 현시(Darstellung)일 뿐이다. 개념의 관념성, 즉 개념의 위력은 이 형태를 포함하기 때문에 개념은 이 형태 안에서 자신을 보존한다. (Enz I §213)

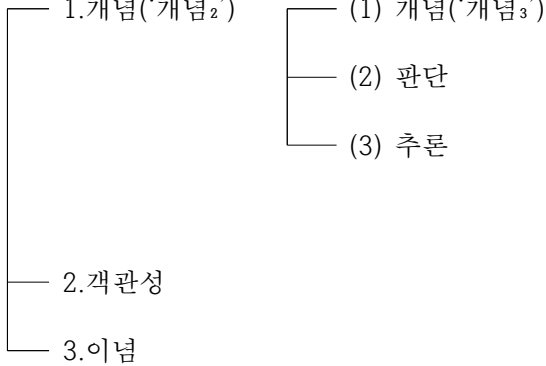
앞에서 필자는 이념을 개념의 실현 혹은 자기전개로 규정했지만, 헤겔은 여기서 이념을 “개념과 객관성의 절대적 통일”로 정의하고 있다. 헤겔의 정의가 개념과 개념 외부의 객체의 관계를 상기시킨다는 점에서 필자의 설명과 충돌하는 것처럼 보이지만, 사실은 그렇지 않다. 먼저, 생각해야 할 것은 여기서 유의할 것은 이 정의에 나타난 ‘개념’의 의미이다. 헤겔은 어떤 개념을 사용할 때 그 의미의 포괄 범위를 고정하지 않고 사용한다. 앞에서 논의된 의식이나 사고의 경우와 마찬가지로 ‘개념’ 또한 그러하다. 헤겔은 ‘개념’을 크게 세 가지 범위로 사용한다.

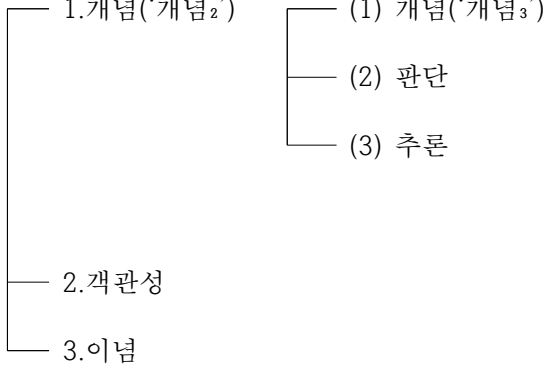
281) “모호한 전체”와 “축약” 및 “상술”에 대해서는 본 논문 3장 3-2. (2)와 (3)을 참조하라.

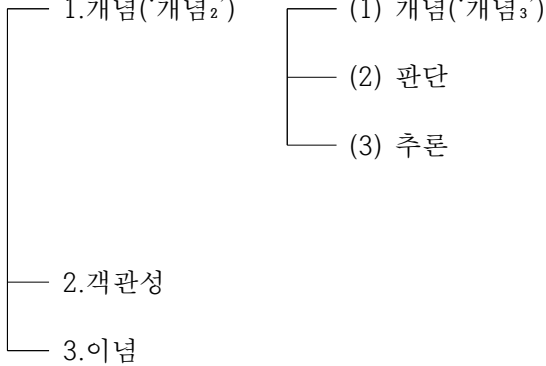
I. 존재

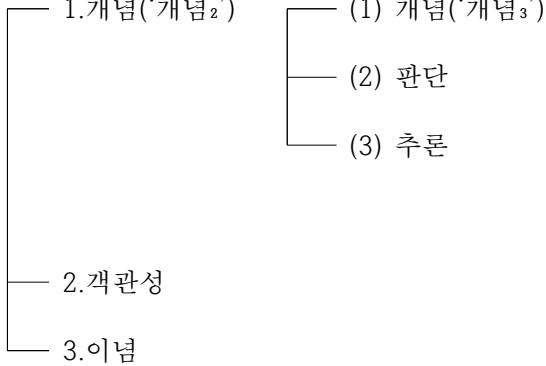
II. 본질

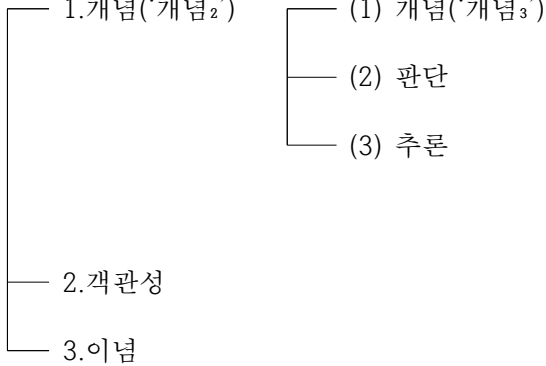
III. 개념('개념₁')


1. 개념('개념₂')


(1) 개념('개념₃')


(2) 판단


(3) 추론


2. 객관성


3. 이념


여기서 헤겔은 ‘개념’을 세 가지 범위로 사용하고 있다. 포괄 범위에 따라 ‘존재’ 및 ‘본질’과 나란히 있는 ‘개념’을 ‘개념₁’로, ‘객관성’ 및 ‘이념’과 나란히 있는 ‘개념’을 ‘개념₂’로, ‘판단’ 및 ‘추론’과 나란히 있는 ‘개념’을 ‘개념₃’으로 부르기로 하자. 「개념논리학」에 나타난 개념이나 이념에 대한 논의에서 이 세 ‘개념’을 구별하는 것은 중요하다. 예컨대, 본 논문 3장에서 중점적으로 검토한 바 있는 『대논리학』의 「개념논리학」 「서론」은 “개념 일반에 대하여”라는 제목을 달고 있는데, 여기서 개념 일반은 개념₁을 말한다. 다시 말해, 그 글은 「개념논리학」 전체에 대한 서론으로서 개념₂-객관성-이념을 논의대상으로 포괄한다. 또한 바로 앞에서 논의된 것처럼, 헤겔은 자신의 철학적 기획을 “개념의 입장”이라 부르고 이를 절대적 관념론과 동일한 것으로 간주하는데, 여기서 말하는 개념도 개념₁이다. 하지만 개념₁은 개념₂-객관성-이념의 세 계기로 전개된다. 개념₂는 개념₁의 시작 단계를 말한다. 개념₁의 완성된 형태인 이념은 개념₂와 객관성의 통일이다. 개념이 전개된다고 말할 때, 이때 전개되는 개념은 개념₁이고, 개념과 객관성의 통일을 말할 때, 이때 객관성과 통일되는 개념은 개념₂이다. 이것들을 뒤섞어 받아들이지 않도록 조심해야 한다.

이제 객관성의 의미에 대해 살펴보자. 여기서 우리는 개념에서 듣고 보

는 일은 “과거의 것”이라고 하는 바로 앞에서 인용된 헤겔의 진술을 상기할 필요가 있다(여기서 개념은 개념₁ 을 의미한다). 개념은 대상에 침투하여 감성적 대상으로부터 자신의 내용을 얻지만, 이 내용이 일단 개념에 의해 형식 전환을 겪으면 개념은 더 이상 감성적인 것과 관계하지 않는다. 개념은 오직 개념 내적 관계만 가지며, 더 이상 개념 외부는 없다. 따라서 개념의 통일의 대상이 되는 객관성은 외적 대상을 가리키지 않으며, 시작 단계의 개념 안에 축약되어 있는 개념의 내용을 명시적 내용으로 상술한 것을 의미할 뿐이다. 헤겔의 표현으로 하면, 객관성은 개념의 “관념적 내용”을 “외적 현존재의 형식”으로 드러낸 “개념의 현시”인 개념의 “실재적 내용”일 뿐이다. (헤겔의 서술에서는 “관념적 내용”과 “실재적 내용”의 주어가 “이념”으로 나오지만, 이념이 개념₁ 의 한 계기임을 상기한다면 이 내용들의 주어를 개념으로 바꿔 이해한다 해도 문제는 없을 것이다.)

하지만 개념의 내용은 애초에 자신의 외적 대상으로부터 침투와 지양에 의해 가져온 것이라는 점에서 객관성이 가진 “실재적” 내용 또한 외적 대상과 무관하다고 할 수 없다. 당연하게도 개념의 실재적 내용인 객관성은 외적 대상인 객체의 객관적 성격을 드러내야 한다. “그럼에도 … 개념은 동시에 완전히 구체적인 것”이라는 헤겔의 말은 바로 이를 표현한다. 개념(및 그것의 한 계기인 객관성)은 감성적인 것으로부터 멀어졌지만, 그럼에도 “구체적인 것,” 즉 감성적인 것과 통일되어 있는 것이다.²⁸²⁾

결국 헤겔에게 이념은 각각 관념적 방식과 실재적 방식으로 있는 개념(개념₁)의 두 계기(개념₂와 객관성)의 동일성을 의미하는 것일 뿐이다. 이 둘의 동일성을 보장해주는 것(“위력”)은 “개념의 관념성”이다. 다시 말해, 헤겔이 자신의 개념을 칸트의 통각과 비교하는 데서 알 수 있듯이, 헤겔의 개념 역시 “자기의식의 통일”(WLⅡ254, 262)이며 “단순한 자기관계”(WLⅡ251-2)이다. 통각의 통일이 객체의 객관성을 산출하는 것처럼, 개념 역시 객관성을 산출한다. 다만, 헤겔은 이러한 객관성이 현상에 제한된

282) 헤겔은 진리에 대한 자신의 입장을 밝힐 때, 이처럼 개념적인 것과 비개념적인 것이 한데 묶여 있는 것을 “하나 안의 둘”(WLⅡ267)로 표현한 바 있다. 사고된 것은 자기의식의 통일에 의해 개념화된 것이라는 점에서 사고에 속하지만, 그것의 내용은 감성적인 것으로부터 온다. 따라서 사고된 것의 형식은 사고에서 유래하지만, 그 내용은 존재에서 유래한다는 점에서 사고된 것은 “하나 안의 둘”이다. 본 논문 3장 2-2. 참조.

다는 칸트의 생각을 받아들이지 않는다. 이런 식으로 개념과 객관성의 통일이라는 이념에 대한 헤겔의 정의는 결국 개념의 자기실현과 동일한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

이념과 진리의 동일성에 대한 헤겔의 주장을 이해할 때에도 동일한 것을 염두에 두어야 한다.

이념은 일치(*adäquat*) 개념, 즉 객관적으로 참된 것 혹은 참된 것 그 자체이다. 즉 어떤 것이 진리를 갖는다면, 그것은 자신의 이념으로 인해 진리를 갖는다. 즉, 어떤 것은 이념인 한에서만 진리를 가진다. (WL II 462)

3장에서 살펴본 것처럼, 헤겔이 전통적인 진리 정의인 앎과 대상의 일치를 말하고 있다 해도 그것을 전혀 다른 의미로 사용한다는 사실에 유의해야 한다. 헤겔이 말하는 진리는 개념과 그 대상의 일치이다. 여기서도 헤겔은 이념을 진리와 동일시할 때 라틴어에서 유래한 단어인 *adäquate*를 사용함으로써 *adequatio rei et intellectus*라는 스콜라주의적 진리 정의를 염두에 두고 있음을 분명히 한다.

이러한 의미의 진리가 이념과 동의어가 된다는 것은 지금까지의 해명을 염두에 둘 때 쉽게 이해될 수 있다. 헤겔에게는 진리의 정의인 개념과 대상의 일치도, 그리고 개념과 객관성의 통일로 정의되는 이념도 모두 오직 개념의 자기일치로만 성립한다.

이념은 진리이다. 왜냐하면 진리는 외적 사물이 나의 표상에 일치하는 것이 아니라 객관성이 개념에 일치하는 데 있기 때문이다. ... 이념에서 문제가 되는 것은 이 사람도 표상도 외적 사물도 아니다. (Enz I §213)

헤겔이 여기서 말하는 “이 사람”으로서의 “나의 표상”은 사고의 통일에 의해 개념화된 대상이 아니라 나의 특수한 생리 및 심리의 우연적 특징과 관련된, 다시 말해 (칸트의 표현을 빌릴 때) “오직 나 자신에 대해,” 즉 “나의 현재 지각 상태에” 대해서만 타당한 경험적 일반화의 산물²⁸³⁾을 말

한다. 따라서 개념의 자기관계만을 다루는 이념과 진리는 “이 사람”으로서의 “나의 표상”이나 이 표상에 대응하는 “외적 사물”을 고려하지 않는다. 이념에서 문제가 되는 것은 오직 개념의 내적 관계뿐이다. 하지만 이념에서 듣고 보는 일이 “과거의 일”이 되었다 해도, 아니 그것이 과거의 일이 되었기 때문에, 오직 개념 내적 관계를 통해서만 판단된 진리는 외적 사물과 무관하지 않으며, 오히려 이렇게 판단된 진리는 외적 사물에 대해 규범적 역할을 하게 된다. 왜냐하면 개념이 일치의 대상으로 삼는 개념의 내용은 감성적 내용을 자기 안에 지양하고 있으며, 따라서 “절대적 형식에 의해 정립됨으로써 절대적 형식에 부합하는 내용”(WL II 265)이기 때문이다.

1-2. 칸트 이성 개념 비판

헤겔은 이처럼 “이념”이라는 말로 독특한 의미의 주관성과 객관성의 일치, 혹은 “개념과 객관성의 통일”에 대한 자신의 고유한 사유를 표현한다. 헤겔이 이 궁극적 실재성을 가리키는 말로 “이념”이라는 표현을 선택한 것은 철학적 전통과 관련된다.

*Idee*라는 표현은 흔히 철학 및 일상생활에서 **개념**, 나아가 한낱 **표상**이라는 의미로 사용되어왔다. “나는 이 소송, 이 건물, 이 지역에 대해 전혀 *Idee*를 가지고 있지 않아”라고 말할 때, 그것은 표상을 의미할 뿐이다. *Idee*라는 표현을 다시 **이성개념**에 사용한 것은 칸트였다. (WL II 462)

독일어 *Idee*는 영어인 *idea*와 마찬가지로 일상에서 흔히 사용되는 말이며, 철학적 용어로 사용될 경우에도 대체로 우리 의식에 나타나는 표상 일반이나 관념을 지시한다. 이 때, 이 표현은 ‘관념’ 혹은 ‘생각’ 정도로 적절히 번역될 수 있을 것이다.

헤겔은 칸트가 이 표현을 이성개념에 사용하였다고 지적한다. 칸트는 『순수이성비판』 「변증학」에서 “경험에 앞서, 경험을 위해 선験적으로 사고

283) 본 논문 1장 2-2. (2) 참조.

되어야 하지만 ... 반드시 가능한 경험적 의식에 속해야 하는” 순수 지성 개념인 범주와 구별하여 “경험에 제한되고자 하지 않는,” “모든 경험을 자기 아래 두지만 그 자체로 경험의 대상은 아닌” [순수] 이성개념에 이 표현을 사용한다(A310-1/B367-8). (이처럼 보다 제한적인 의미로 사용될 때 이 표현은 ‘이념’으로 번역된다.) 범주는 제약된 것 즉 현상과 관계하는 반면, 이념은 인간의 앎과 관련된 무제약자를 대변한다.

그런데 헤겔은 *Idee*라는 표현을 이성개념과 관련시킬 때 “다시”라는 표현을 덧붙임으로써 자신이 칸트 이전에 이 표현을 쓴 다른 누군가를 함께 염두에 두고 있음을 암시한다. 이는 물론 플라톤이다. 즉 그는 칸트의 이성개념과 함께 플라톤의 이념 즉 이데아를 함께 염두에 두고 있다.

사실 애초에 칸트가 “순수 이성의 개념에 새로운 이름을 붙여주고자”(KrV A311/B368) 했을 때 참조한 이가 바로 플라톤이었다.

플라톤은 **이념(이데아)**이라는 표현을 썼는데, 거기서 사람들은, 그가 이 표현으로써 감관으로부터 빌려올 수 없을 뿐만 아니라, 아리스토텔레스가 다루었던 지성 개념조차 훨씬 넘어가는, 그러니까 경험 중에는 그것에 상응하는 것을 만날 수 없는 그런 어떤 것을 의미했음을 충분히 알 수 있다. 그에게 이념이란 사물 자신의 원형이며, 범주처럼 한낱 가능한 경험의 열쇠가 아니다. (A313/B370)

칸트가 이성개념을 명명하기 위해 플라톤으로부터 이 이름을 빌려온 것은 플라톤에게 이데아가 경험할 수 없는, 심지어 “아리스토텔레스가 다루었던 지성 개념,” 즉 범주로도 포착할 수 없는 저 너머의 순수 (이성)개념을 가리키기 때문이다. 칸트에 따르면, 플라톤의 이데아는 “사물 자체의 원형이며, 범주처럼 한낱 가능한 경험의 열쇠는 아니다.” 이처럼 칸트에게 이념은 (신, 세계, 영혼, 자유 등과 같은) 비경험적인 것으로 규정된다.

하지만 헤겔은 이념을 규정함에 있어 칸트의 이념 개념을 염두에 두고 있으면서도 이를 전면적으로 수용하지는 않는다. 그는 이러한 칸트의 이념 개념에 대해 불만을 가지고 있다.

그런데 칸트에 따르면, 이성개념은 무제약자에 대한 개념이며, 현상

을 넘어서(transzendent) 있다. 다시 말해, 이성개념은 경험과 일치하는(adäquat) 방식으로 사용될 수 없다. (WL II 462)

칸트의 이념 개념에 대한 헤겔의 불만은 그가 이성을 무제약적인 것으로 상정하면서도 이를 현상 혹은 경험과 무관한 것으로 상정한다는 것이다. 헤겔의 이 주장은 중요하며, 따라서 자세히 논의될 필요가 있다.

칸트에게 이성은 경험적 개념이나 명제 및 수학적 개념이나 명제를 정돈할 뿐만 아니라 그 자신의 개념과 원리를 산출하는 능력인 “무제약자에 대한 능력”(A298/B356-A309/B366)이다. 칸트가 제시하는 순수이성의 원리(B 364)에 따르면, 제약된 것이 나타날 때 우리는 반드시 무제약자를 추구하게 된다. 다시 말해, 우리 이성은 전체를 추구하며 자연을 체계적으로 통일하고자 할 때 제약되지 않은 것을 추구한다. 칸트에게 이성개념인 이념은 바로 이 무제약자를 의미한다. 현상 즉 제약된 것과 관련된 지성개념(범주)과 달리, 이념은 경험적 탐구의 전제조건으로서 우리가 경험을 일반화할 때 이를 인도하기 위해 필연적으로 상정된다. 칸트에게 이념은 이처럼 경험에 나타나지 않지만 반드시 있어야 하는 무제약자로 상정된다.

나아가, 실천이성 역시 여러 가지 의미에서 자신의 개념과 원리를 산출하는 무제약자에 대한 능력으로 간주될 수 있다. 그것은 첫째, 의지규정의 모든 규칙을 평가할 때 규범이 되는 최고 원칙인 도덕법칙의 원천이라는 의미에서, 둘째, 자율성으로서의 자유라는 적극적 개념의 원천이며, 따라서 다른 원인을 가지지 않는 원인에 대한 유일하게 적극적인 개념의 원천인 자율적 의지라는 점에서, 셋째, 무제약자에 도달하고자 하는 이성의 이론적 사용을 추동한다는 점에서 그러하다. 하지만 실천이성은 자신의 원칙을 정식화하고 대상을 요청할 때 그 자체로 제약을 가지지 않는다는 보다 근본적인 의미에서 또한 무제약자에 대한 능력이다. 즉 의지를 규정하는 이성 자체가 도덕법칙을 정식화하는 최종 근거이다. 이성은 자기 자신이 아닌 그 어떤 것에 의해서도 규정되지 않는다.²⁸⁴⁾

여기서 나타나는 칸트의 근본적 주장은 이 과정에서 우리가 주관적 형식과 무관한 대상을 알 수 있다고 주장할 때 이성의 한계를 넘어섬으로써 변증법적 난관 즉 이율배반에 부딪힌다는 것이다. 칸트에 따르면, 경험적

284) Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 169.

일반화를 위해서는 자연의 체계적 통일이 전제되어야 하며, 이를 위해서는 다시 자연의 합목적성이 전제되어야 한다. 이처럼 칸트에게 자연 합목적성은 우리 이성의 요구에 의해 주어진 것일 뿐이다. 자연 합목적성은 자연에 내재하는 것이 아니라 자연을 탐구하고자 할 때 반드시 가정해야 하는 우리 이성의 가정일 뿐이다. 이는 지성 사용을 규제하기 위해 정합성을 요구한다는 점에서 객관적이지만, 이러한 객관적 타당성은 규제적일 뿐 구성적인 것이 아니다. 따라서 칸트에게 이념은 규제적이다. 칸트에게 이념은 실재적 가능성과 무관한 논리적 가능성에 그칠 뿐이다. (이러한 칸트의 주장은 사고의 법칙과 세계의 질서의 근본적 불일치를 주장하는 “앎의 제한” 주장의 연장선에 있다.)

이로써 우리는 칸트의 무제약자는 **제약된** 무제약자라는 역설적 결과에 도달한다. 다시 말해, 칸트는 한편으로 무제약자인 이성개념을 상정하지만, 다른 한편 이러한 이성개념이 제약되어 있다고 주장한다. 따라서 칸트의 이성은 무제약자이면서 제약되어 있다. 이를 해결은 다음과 같이 표현한다.

칸트 철학은 사고와 감성적 현존재의 관계에 머물러 있으면서, 이 관계를 한낱 현상의 상대적 관계에 불과한 것으로 인식했다. 또 이 철학은 이념 일반, 예컨대 직관적 지성의 이념 안에서 사고와 감성적 현존재가 고차적으로 통일됨을 아주 확실히 인정하고 언명하면서도, 이들 간의 상대적 관계에 머물러 있으면서, 개념은 단적으로 실재성과 분리되어 있고, 또 이 분리 상태에 머무른다고 주장한다. 이로써 칸트 철학은 자신이 유한한 인식이라 말했던 것을 **진리**라 말하고, 자신이 **진리**로 인식하고 규정적 개념으로 만들었던 것을 과도하고 (überschwenglich) 허락될 수 없는 것이라고, 또 허구일 뿐이라고 설명했다. 이와 같은 내용들은 언제나 놀라운 일로 나타날 것이다 (WLII 264).

이렇게 된 이유는 칸트가 이성의 무제약성을 주장하면서도 이를 자신이 주장한 “앎의 제한”에 따라 제약된 것(현상)과 분리했기 때문이다. 무제약자가 제약된 것과 무관하다면 이는 사실상 무제약자가 아니다. 이성과 경

함이 대립한다면, 무제약자는 자신의 이름에 값하지 못한다.²⁸⁵⁾

[칸트, 야코비, 피히테 철학의 경우-인용자] 무한한 개념은 경험적인 것과 단적으로 대립하며, 경험적인 것과 무한한 것으로 이루어진 이 대립의 영역은 절대적이다. (그러나 무한과 유한이 이렇게 대립할 때, 각자는 다른 것과 마찬가지로 유한하다.) 영원한 것은 개념과 경험적인 것 너머에 있게 된다. (GW297)

이성은 근본적으로 무한하다. 그런데 칸트는 이러한 이성의 무한성을 인정하면서도 이성과 경험적 실재성 간의 대립을 상정함으로써 사실상 이성을 유한한 것으로 만든다. 직관과 개념, 사고와 존재의 대립을 해결하지 못하는 절대자는 절대자라고 할 수 없다. 이후 성숙기 헤겔의 표현을 빌리면, 이는 “악무한” 개념으로 정식화될 수 있다. 즉, 유한과 분리된 무한, 유한과 대립하는 무한은 유한하다. 칸트의 무제약자는 **악무한**일 뿐이다.

롱그네스는 특히 이 문제의 실천이성적 차원을 강조한다. 이성과 경험, 무한과 유한의 대립이라는 칸트 논변의 결과는 특히 실천이성 차원에서 심각한 문제를 야기한다.

헤겔의 불만은 개념(일차적으로는 실천이성인 칸트의 순수이성)이 경험적 실재성에 대립된다면, 즉 개념이 의지의 도덕 규정에서처럼 경험적 실재성과 인과적으로 관계되고, 경험적 실재성(충동과 경험적 동기들)이 그 인과적 행위에 저항한다면, 그것은 무한한 것이 아니라 유한한 것이 된다는 점이다.²⁸⁶⁾

다시 말해, 칸트처럼 무한한 도덕법칙을 주장하면서도 이것이 경험적 실재성에 의해 제한됨을 인정한다면, 이 법칙은 무한한 것이 아니라 유한한 것이 될 것이다.²⁸⁷⁾

285) 이는 청년기 이후 헤겔이 평생에 걸쳐 해결하고자 했던 근본적 문제이다. 그가 칸트의 코페르니쿠스적 혁명을 전면적으로 수용함으로써 초기의 신학적 문제의식이 큰 변화를 겪는다 하더라도, 이는 『기독교 정신과 그 운명』 이후 언제나 줄곧 이어지는 헤겔의 근본적 문제의식이다. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, 165 참조.

286) Longuenesse, 같은 책, 169-70.

이러한 헤겔의 불만은 칸트의 용어로 다음과 같이 표현될 수 있다. 칸트의 이성(Reason)은 “무제약적”(unconditioned)이기능(ability)은 커녕 심각하게 제약되어 있다. “한낱 개념”(mere concept)에 불과한 이성은 자신의 실현을 위해 사실상 자기 밖에 있는 조건들(경험적 능력과 행위하고자 하는 충동을 가진 생명체의 경험적 실존)에 의존한다. 이 조건들은 이성 바깥에 있으며 이성과 대립한다. 특히, 칸트의 실천이성은 자유로운 것으로 규정되지만, 대립에 물들어 있다. 이처럼 대립을 내재한 이성은 의무에 대한 교설을 제시하더라도 공허한 형식주의에 불과하다.²⁸⁸⁾

결국 칸트에 대한 헤겔의 불만은 그가 사고와 실재성을 분리하고 대립시킨다는 사실에 있다. 칸트는 사고와 실재성을 분리된 것으로 간주하며, 이것들의 통일을 불가능한 과제로, 혹은 적어도 앎과 이성이 아닌 감정과 믿음에 남겨진 것이라고 상정한다. 실재성은 결국 앎에 불투명하며, 자기 규정적인 자유로운 행위자에 저항하는 주어진 것으로 남는다. 순수이성은 경험적으로 주어진 것과 완전히 독립해 있으며(그 내용과 형식은 주어진 것과 무관하다), 심지어 이 주어진 것과 대립하는 사고이다. 특히, 순수이성은 실천적으로 사용될 때 경험적인 욕망과 동기를 넘어서고자 하는 행위의 목적을 규정한다.

이처럼 칸트의 이성개념에 대한 헤겔의 비판은 무제약자에 대한 칸트의 태도를 겨냥하고 있다고 할 수 있다. 헤겔에 따르면, 경험과 분리되어 경험을 넘어서 있는 무제약자는 이미 그 자체로 제약된 것이다. 그렇다면, 이러한 헤겔의 비판을 구체적으로 무엇을 의미하는가?

헤겔의 논의는 지성과 이성에 대한 칸트의 구별에 대한 평가에서 시작된다.

287) 헤겔은 이 문제를 개념의 “무한성”과 관련시킨다. “칸트에게 있어 무한한 개념은 즉자대자적으로 정립되며, 철학에 의해 인정되는 유일한 것이다”(GW296). 개념은 스피노자가 “자신의 종 안에서 무한”하다고 정의한 의미에서 “무한”하다. 즉 그것은 자신과 같은 종에 속하는 다른 어떤 것에 의해서도 제약되지 않는다. 반면, 경험적 실재성은 언제나 유한하다. 경험적 실재성은 다른 경험적 실재성에 의해 제약되어 있다.

288) 헤겔에 따르면, 칸트는 §§76-7에서 우리의 “제약된” 이성과 이른바 직관적 지성을 대비할 때 순수 이성이 제약된 것임을 스스로 인정하고 있다. 오직 직관적 지성만이 자신의 대상을 자발적으로 산출한다는 의미에서 무조건적이라 할 수 있다. 헤겔에 따르면, 칸트는 이곳에서 “이성의 참된 개념”을 말한다.

칸트는 처음으로 지성과 이성의 구별을 강조했으며, 전자는 유한하고 제약된 것을, 후자는 무한하고 무제약적인 것을 각각 대상으로 하는 방식을 고수했다. (Enz I §45z)

헤겔은 칸트가 사고를 “유한하고 제약된 것”을 대상으로 하는 “지성”과 “무한하고 무제약적인 것”을 대상으로 하는 “이성”으로 구분한 것을 높게 평가한다. 지성은 경험적 요소와 결합한 인식을 의미하며, 이성도 경험적 요소와 무관하게 있는 우리 안의 순수 사고에 대한 앎을 말한다. 헤겔에 따르면, 이 둘을 분명하게 구별한 것이 칸트의 철학적 성취이다.

나아가, 헤겔에 따르면 칸트가 제약된 것에 대한 경험적 인식을 그저 “현상,” 즉 “참되지 못한 것”으로 간주한 것은 그가 이룬 “아주 중요한 성과”이다.

이와 같은 무제약자가 이성의 절대자이자 참된 것(즉 **이념**)으로 받아들여지면서 경험적 인식은 참되지 못한 것, 즉 **현상**으로 설명된다. (Enz I §45)

경험 인식의 내용을 구성하는 우리의 직접적 의식의 대상을 그저 현상으로 해석한다는 점은 어쨌든 칸트 철학의 아주 중요한 성과로 간주되어야 한다. (Enz I §45z)

“경험에 의존하는 지성인식”(Enz I §45z)은 유한하며, 참된 것이 아니다. 왜냐하면 순수 사고야말로 “지속과 내적 존립의 성격”을 가지는 “참된 의미에서 자립적이고 1차적인 것”(Enz I §41z2)인 반면, 경험적 인식은 이러한 사고의 외적 사용일 뿐이기 때문이다. 따라서 자신에 대한 사고의 앎이야말로 참된 것이다. 사고는 참된 것을 알기 위해 경험적 인식의 근거가 되는 순수 사고의 동일성, 즉 “사고 안에 있는 나의 근원적 동일성”(Enz I §45)에 대한 앎을 추구해야 한다. 무제약자는 바로 이러한 사고규정을 의미한다.

하지만 칸트의 문제는 제약자와 무제약자를 추상적으로 분리함으로써

참된 것인 무제약자를 “구별을 배제하는” 공허한 “자기동일성”(Enz I §45z)으로 만들었다는 것이다.

이성을 … 그저 지성의 유한하고 제약된 것 너머에 있는 것으로 간주할 때, 사실상 그것은 유한하고 제약된 것으로 전락하고 만다. 왜냐하면 참된 무한은 단지 유한의 피안이 아니라 유한을 지양된 것으로 자기 안에 포함하고 있기 때문이다. (Enz I §45z)

칸트는 “이성,” 더 정확히 말하면 이성의 대상인 무제약자를 그저 “유한하고 제약된 것 너머에 있는 것”으로 간주함으로써 그것을 “유한하고 제약된 것”으로 만들었다. 이는 칸트가 사고 자체를 경험적 인식과 완전히 단절된 것으로 간주했음을 의미한다. 이처럼 제약자와 무제약자를 이분법적으로 나눌 때 무제약자는 공허한 것이 된다. 칸트는 이 둘을 추상적으로 분리함으로써 현상 너머에 있는 “더 높은 땅”을 “우리가 도달할 수 없는 피안”(Enz I §60z1)으로 남겨둔다. 하지만 헤겔에 따르면 제약자와 무제약자는 이런 식으로 분리되어 있지 않다. 무제약자에 대한 앎은 유한한 경험적 인식과 분리될 수 없다. 왜냐하면 참된 무한은 “유한을 지양된 것으로 자기 안에 포함”하고 있기 때문이다.

무제약자는 제약자의 내용을 자기 안에 “지양”하고 있음으로 해서 제약자와 분리되어 있지 않다. 이러한 지양이 어떻게 가능한가에 대해서는 이미 앞장에서 살펴본 바 있다. 사고가 자신의 내용과 규정성을 가질 수 있는 것은 그것이 개념화 이전에 이미 자신의 질료가 되는 경험적 대상에 **침투**해 있기 때문이다. 이 내용이 내적 연관을 가지고 이후 내적 필연성에 의해 전개될 수 있는 이유도 여기에 있다. 반면, 칸트에게 사고의 형식과 질료는 분리되어 있다. 질료는 형식과 무관하게 “**애초에 그 자체로 현존하며**”(WL II 258), 형식 또한 질료와 무관한 자신만의 고유한 법칙을 그 자체로 가지고 있다. 따라서 사고주체인 나와 그 규정들인 범주의 관계 또한 분리된다. 칸트에게 “나, 즉 자기의식의 통일”은 질료와 무관하다는 점에서 “아주 추상적이며 완전히 무규정적”이다. 내가 “나의 **규정**인 범주들에 도달할”(Enz I §42) 수 없는 것은 바로 이 때문이다. 이로써 칸트는 “사고의 자기규정의 원리”를 단지 “형식적 방식”(Enz I §60z2)으로 정립함으로써

나의 규정인 범주를 사고 안에 내재하는 내용으로부터 “**필연성**에 따라 제시”하고 또 “**도출**”(Enz I §42)하는 방식으로 “사고가 어떻게, 그리고 어느 정도로 자기를 규정하는가”(Enz I §60z2)를 증명하지 못하고 “이미 경험적 방식으로 제시되어 있는” “**판단의 상이한 방식들**”로부터 “아주 손쉬운 방식으로” “**찾아올(Auffindung)**”(Enz I §42) 수밖에 없었다.

2. 과정으로서의 이념의 통일

2-1 이념의 과정적 성격

이념은 “개념과 객관성의 절대적 통일”(EL §213)이다. 헤겔은 이제 이념의 두 향이 맺는 관계인 통일의 성격에 대해 서술한다. 일반적 기대와는 달리, 헤겔은 논리학의 마지막 단계인 이념에 와서도 이것들이 맺는 관계의 긴장을 강조한다. 이념은 여전히 불안정하며, 또한 부정적이다. 헤겔에게 이념은 “**가장 완강한 대립**”(WLII 468)이다. 이념은 영원히 대립에서 벗어날 수 없다. 이와 같은 대립이 어떻게 통일이 될 수 있는가? 헤겔은 이와 같은 문제를 해명해나갈 때, 아리스토텔레스의 질료형상론을 염두에 두고 있다.

이것들[기계적·화학적 객체, 정신을 결여한 주체, 유한한 정신-인용자]은 개념과 실재성, 영혼과 신체의 하나됨인 한에서만 참된 것일 수 있다. 국가나 교회와 같은 전체는 그 개념과 실재성의 통일이 와해된다면 더 이상 실존할 수 없다. 영혼과 신체가 분리된다면, 인간, 생명체는 죽은 것이다. 죽은 자연인 기계적·화학적 세계는—죽은 것을 비유기적 세계로 이해한다면(이런 식으로 이해되지 않으면, 이 말은 아무런 긍정적 의미도 가지지 못할 것이다)—따라서 죽은 자연이 자신의 개념과 실재성으로 나뉘진다면, 그것은 사유된 형식과 형식 없는 질료의 주관적 추상일 뿐이다. (WLII 464)

아리스토텔레스의 질료형상론을 염두에 둘 때, 우리는 먼저 세 가지 요

소를 구별할 수 있다. 즉, 형상(영혼), 질료(신체), 질료-형상 복합체(영혼과 신체가 결합한 구체적 생명체)가 그것이다. 헤겔의 개념과 이념은 각각 아리스토텔레스의 형상과 복합체에 대응한다. 헤겔의 개념은 질료와 분리되어 있는 한낱 형식의 다른 이름이다. 이념은 이러한 한낱 형식이 아니라 질료와 결합된 형식, 즉 실현된 형식이다. 개념이 영혼이라면, 이념은 구체적 생명체이다. 나아가, 아리스토텔레스에 따르면, 질료와 분리된 형상은 있을 수 없으며, 신체와 분리된 영혼도 있을 수 없다.²⁸⁹⁾ 헤겔은 이념에서 이루어지는 “개념과 실재성의 일치”(WLII 464)를 이와 같은 방식으로 이해한다. 즉, 질료와 형상, 신체와 영혼이 분리될 수 없듯이, 개념과 실재성은 분리될 수 없다. ‘국가’의 사례는 이 내용들을 분명히 이해하는 데 도움을 줄 것이다. 국가는 개념과 실재성이 통일되어 성립한다. 우리는 (민주주의, 과두제와 같은) 정치적 공동체의 형식을 국가의 ‘개념’으로, 시민들을 국가의 ‘실재성’으로 간주할 수 있다. 이념은 바로 이 둘을 합친 구체적인 정치적 공동체이다. 우리는 여기서도 개념과 이념을 서로 구별할 수 있다. 국가에서 개념과 이념은 각각 통치형식과 보편적 공동체에 대응한다. 이것들은 각각 영혼과 구체적 생명체에 비유될 수 있을 것이다. 개념과 실재성의 통일 역시 이와 같은 방식으로 이해할 수 있다. 개념과 실재성은 서로 관계하고 있으며, 이로써 자신들의 통일과도 관계한다.²⁹⁰⁾

289) 아리스토텔레스적 의미에서 영혼은 “신체의 기능들의 통일”이다. 영혼은 신체 안에 실현되어 있으며 신체와 분리될 때 아무것도 아니다. 아리스토텔레스의 영혼 이론 및 이 이론이 헤겔에게 미친 영향에 대해서는 뒤에서 자세히 해명될 것이다.

290) Davis, Andrew Alexander, *Living Method: From the Regulative to the Constitutive Idea in Hegel's Logic* (Dissertation, Villanova University, 2009), 177. 데이비스는 여기서 국가의 경우 개념과 이념이 동일한 말로 표현된다는 흥미로운 지적을 덧붙인다. “하지만 개념도 ‘국가’로 불리고 이념도 ‘국가’로 불린다는 사실에 유의해야 한다. 통치형식은 심지어 시민이 없을 때에도 제한된 의미에서 국가인 반면, 인민들의 삶 안에 실현된 통치형식은 훨씬 더 중요한 의미에서 국가이다. 이념은 실현된 개념 혹은 자기를 실현하는 개념이다. 하지만 이로써 실재적인 개별 시민들은 한 국가의 시민이다. 이들 또한 국가 없는 개인들이 아니지만, 중요한 것은 우리가 이들을 ‘국가’라고 부르는 것이 아니라 개념과 이념을 ‘국가’라고 부른다는 사실이다.” 이처럼 국가는 통치형식이라는 한낱 형식적 의미에서도, 또 시민들과 결합하여 실현된 형식이 될 때에도 ‘국가’라고 불린다. 데이비스에 따르면, 이는 “형식이 표현되고자 한다면 질료를 필요로 한다는 사실”을 받아들이는 때조차, 우리 언어가 “질료에 대한 형식의 승리”를 드러내는 사례이다. 같은 곳.

필자는 이러한 데이비스의 생각에 반대하지 않지만, 이러한 이념의 실현이 부정

이와 같은 내용을 염두에 둔다면, 이념의 두 계기인 개념과 실재성의 관계에 대한 다음과 같은 헤겔의 설명은 쉽게 이해될 수 있을 것이다.

이념의 관념적 내용은 바로 자신의 규정 안에 있는 개념이며, 이념의 실재적 내용은 외적 현존재의 형식으로 나타나는 개념의 현시일 뿐이다. (Enz I §213)

개념은 “이념의 관념적 내용”이며, 실재성은 “이념의 실재적 내용”이다. 즉, 실재성은 관념적 내용인 개념을 실재적인 것으로 실현한 것일 뿐이다. 실재성은 “외적 현존재의 형식”으로 나타나는 개념의 “현시”(Darstellung)일 뿐이다. 개념과 실재성의 통일은 바로 이러한 방식으로, 즉 관념적 내용인 개념이 외적 현존재로 실현되는 방식으로 이루어진다. 이 통일이 바로 이념이다.

이념은 … 그 자체로 본질적으로 **구체적**이다. 왜냐하면 이념은 자기를 규정함으로써 자기를 실재성으로 규정하는 자유로운 개념이기 때문이다. (EL §213A)

자기규정적인 개념이 자기뿐만 아니라 실재성까지 규정할 때 개념은 이념이 된다. 이념이 “구체적”인 것은 바로 이 때문이다. 개념과 실재성은 바로 이와 같은 방식으로 통일된다.

그런데 헤겔은 여기서 ‘통일’이라는 표현의 불완전성에 대해 언급한다.

이념은 … **과정**이기 때문에, 흔히 말하는 “유한과 무한의 통일, 사고와 존재의 통일” 등과 같은 절대자에 대한 표현은 잘못된 것이다. 왜냐하면 통일은 **정지된** 채 지속되는 추상적 동일성을 표현하기 때문이다. (Enz I §215A)

적이라는 그 반대의 측면 또한 동시에 강조되어야 한다는 점을 분명히 하고자 한다. 형식이 승리를 선언하는 그 순간에도 이 승리는 불완전한 승리일 뿐이다. 앞에서 지속적으로 강조된 것처럼, 질료에 대한 형식의 규정이 불완전하고, 사고의 동일화 운동이 불완전하듯이, 이념의 실현 또한 불완전하다. 본 논문의 이어지는 내용은 바로 이 부정성에 대한 해명이다.

헤겔에게 이념은 어떤 결과적 상태가 아니라 개념과 실재성을 하나로 만들어나가는 활동이자 과정이며, 이 결과적 상태를 만들어내는 원인이다. 따라서 ‘통일’이라는 정태적인 말은 “정지된 채 지속되는(*ruhig beharrende*) 추상적 동일성을 표현”할 뿐임으로 해서 이념이 “과정”임을 드러내지 못한다. 따라서 이념을 통일로 이해하는 것은 “이념에 대한 예비적 파악방식”²⁹¹⁾일 뿐이다. 헤겔은 이처럼 일단 형식적으로 기술된 불완전한 정의를 잠정적으로 사용하여 이념이 무엇인가를 말한 다음(‘이념은 개념과 실재성의 통일이다’), 다시 이를 수정해가는 방식으로 이념의 과정적 성격을 설명한다(‘이념은 통일이라기보다는 과정이다’). 이는 이념이 개념과 실재성의 통일임을 부인하는 것이 아니다. 이념은 물론 개념과 실재성의 통일이지만, 다만 이 통일은 과정으로 이해되어야 한다.²⁹²⁾

이 과정에서 일어나는 이념의 구체적 운동은 다음과 같다.

이념의 경과는 다음과 같다. 보편성이자 개별성인 개념은 자신을 객관성으로, 그리고 객관성에 대한 대립물로 규정하고, 개념을 실제로 가지는 이 외적인 것은 자신의 내재적 변증법에 의해 주관성으로 소급된다. (Enz I §215)

개념은 자신을 객관화한다. 이는 앞에서 말한 개념의 관념적 내용이 외적 현존재의 형식이 되어 실재적인 것으로 됨을 의미한다. 이로써 개념은 객관성과 대립한다. 즉 개념은 객관성과 구별된다. 하지만 “개념을 실제로 가지는 이 외적인 것”인 객관성은 다시 “주관성” 즉 개념으로 되 돌아온다. 개념은 사물의 참된 형식이다. 개념의 관념적 내용은 실재성 혹은 객관성에 실현된다. 이러한 실현은 형식과 질료, 영혼과 신체의 분리를 함축한다. 하지만 이 분리로 인해 개념과 객관성은 전혀 무관한 별개의 것이 되는 것은 아니다. 왜냐하면 개념은 객관성의 영혼이기 때문이다. 그러므로 객관성은 개념과 완전히 분리되어 개념과 무관한 것이 될 수 없으며, 따라서

291) Davis, 같은 책, 174.

292) 이념의 과정적 성격은 『소논리학』에서 보다 분명하게 강조된다. 『논리학』에서는 이념의 과정적 성격이 배경에 머물러 있었지만, 『학의 백과』를 쓸 무렵의 헤겔에게는 이 성격이 전면에서 부각된다. Davis, 같은 책, 174 참조.

다시 개념으로 되돌아온다.

이를 우리는 이념의 **이중적** 운동으로 규정할 수 있다. 이념은 한편으로 개념으로부터 나와 개념과 객관성으로 나뉘지지만, 다른 한편 이 객관성은 다시 개념으로 되돌아온다. 이념은 하나가 둘이 되는 운동과 둘이 다시 하나가 되는 운동의 통일이다.

하나로서의 이념은 … **판단**을 통해 특정 이념들의 **체계**로 특수화되지만, 이 이념들은 자신들의 진리인 하나로서의 이념으로 복귀한다.
(Enz I §213A)²⁹³⁾

여기서 판단(Urteil)은 근원적 나뉘짐(Ur-teil), 즉 보편의 근원적 분리인 특수화의 운동을 의미한다. 헤겔은 여기서 이념을 하나가 둘이 되는 판단 혹은 분리이면서 동시에 이 나뉘진 둘이 다시 “**하나**(즉 一者)로서의 이념”(eine Idee, the One Idea)으로 되돌아오는 과정 혹은 운동으로 규정하고 있다.

이러한 이념의 이중적 운동은 『논리학』 3권인 「개념론」의 첫 번째 부분인 「개념」 혹은 「주관성」에서 헤겔이 제시하는 개념의 운동에 대응한다. 개념의 운동은 보편에서 특수로, 특수에서 개별로 나아가며, 이때 개별은 보편과 특수의 통일로 규정된다. 보편은 반드시 특수화하며, 이 특수화는 보편과 특수의 통일인 개별로 되돌아온다.²⁹⁴⁾ 설명의 편의상 「본질논리학」의 언어를 사용한다면, 이러한 개념의 운동은 다음과 같이 기술될 수 있다. “사물의 참된 형식”인 개념은 본질에 대응한다. 개념의 특수화에 대한 주장은 본질이 반드시 현상해야 한다는 주장에 대응한다. 나아가, 현상은 본질과 통일되어 있으며, 개별성으로의 복귀는 이를 표현하고 있다. 즉, 개

293) 데이비스는 이러한 헤겔의 (하나로서의) 이념과 플로티노스의 일자의 유사성을 지적한다. 데이비스에 따르면, “[플로티노스의-인용자] 일자는 무규정적인 둘(Dyad)로 유출되며, 둘은 일자를 **되돌아보며** 지성(intelligence)과 규정, 혹은 수와 형상이 된다”(강조는 인용자). 따라서 헤겔의 이념과 플로티노스의 일자는 둘다 “일자로부터 나와 일자로 돌아가는 운동”으로 설명된다. 하지만 헤겔은 이러한 운동을 주체의 활동과 관련시킨다는 점에서 플로티노스와 구별된다. Davis, 앞의 책, 175n352.

294) Enz I §§163-5 참조. 의지가 이와 같은 개념의 운동에 따라 전개된다는 GPR §§5-7의 설명도 참조하라.

념의 이중적 운동은 사물의 본질은 현상으로 드러나야 하지만, 이 현상은 반드시 **본질**은 각각 「본질논리학」의 「본질」-「현상」-「현실성」을 요약하고 있다고 할 수 있을 것이다. 하지만 「본질논리학」이 드러내지 못하는 것은 이러한 개념의 운동을 만들어내는 것이 바로 개념 즉 주관성이라는 사실이다. 개념의 운동의 결과인 개별성이 바로 주관성의 진리라는 것은 바로 이를 표현하고 있다.

2-2. 이념의 부정성

(1) 부정성과 노력

이러한 이념의 운동은 자신을 특수화해서 나아가지만 결국 자신으로 복귀하는 하나의 운동, 일자의 운동으로 보일 수 있다. 즉, 헤겔이 이념의 운동을 통해 차이와 분리, 잔여와 같은 것을 부인하고, 전통 형이상학의 이상으로 복귀하는 인상을 주며, 헤겔에 대한 기존의 오해와 통념을 강화하는 것처럼 보인다. 하지만 헤겔은 이념이 또한 부정적인 것임을 강조한다. 이념의 운동은 동일성 안에 머무르지 않는다. 앞장에서 논의된 방식(반성의 운동)으로 말하면, 이념의 운동은 타자를 배제하는 정립하는 반성이 아니라 낯선 타자를 자기 안에 포괄하는 방식으로 동일성을 추구하는 규정하는 반성으로 이해되어야 한다. 달리 말하면, 과정으로서의 이념은 실현의 불완전성을 함축한다. 이념은 대립을 포함한다.

이념은 개념이 이념 안에서 도달한 자유로 인해 **가장 완강한 대립**을 자기 안에 가진다. ... 이념은 이 대립을 영원히 산출하고 영원히 극복하면서 대립 안에서 자신과 하나가 된다. (WLII468)

헤겔의 이념은 절대 해소되지 않는 “**가장 완강한 대립**”을 자기 안에 담고 있으며 이와 같은 대립의 산출과 극복을 반복하는 영원한 과정이다. 이러한 대립이 사라지는 순간은 영원히 오지 않는다. 이념이 이러한 성격을 가지는 이유는 이념이 “절대적 부정성”이기 때문이다.

이념은 본질적으로 **과정**이다. 왜냐하면 이념이 오직 **절대적 부정성**이며, 따라서 변증법적인 한에서만 이념의 동일성은 개념의 절대적이고 자유로운 동일성이기 때문이다. (Enz I §215. 뒤의 강조는 인용자)

이처럼 헤겔이 이념이 과정임을 해명할 때 그가 강조하는 것은 차이, 부정성, 대립과 같은 것들이다. 그렇다면, 이와 같은 요소들이 강조될 때 이념에 대한 해석은 어떻게 달라지는가? 나아가, 이념에서 헤겔이 말하는 실현이나 통일, 혹은 일치하는 어떻게 되는가? 헤겔은 이를 설명하기 위해 국가를 예로 든다.

하지만 만약 어떤 대상, 예컨대 국가가 [불가능하다 하더라도-인용자] 자신의 이념에 **전혀** 부합하지 **않는다고** 가정해본다면, 다시 말해 그것이 전혀 국가의 이념이 아니라고 가정한다면, 즉 자기의식적 개인들인 국가의 실재성이 개념과 전혀 일치하지 않는다고 한다면, 국가의 영혼과 신체는 서로 분리되어 있게 될 것이다. ... 그 실재성이 개념과 거의 일치하지 않는 최악의 국가도, 그것이 실존하는 한 이념이며, 개인들은 위력적 개념에 복종해야 한다. (WL II 465-6)

헤겔은 여기서 개념과 실재성이 거의 일치하지 않는 최악의 국가라도 여전히 이념으로 간주되어야 한다고 주장한다. 얼핏 보면 여기서 헤겔은 나쁜 국가도 국가라는 보수적 주장을 하고 있는 것처럼 보인다. 데이비스의 해석은 이와 같은 방식으로 이루어진다. 그에 의하면, 헤겔이 심지어 가능한 최악의 국가 또한 여전히 이념으로 간주할 수 있는 이유는 “국가를 구성하는 개인들이 여전히 지배적 개념에 ‘복종’하기 때문”이다. “개인들은 더 큰 공동체의 일부로서 서로 관계하는 한(우리는 심지어 가장 암울한 상황에서조차 생존을 위해 그렇게 해야 한다), 각자는 그것이 아무리 불완전하다고 할지라도 개념에 복종한다. 전체가 없다면 부분이 있을 수 없는 것처럼, 어떤 식의 국가가 없다면 개인도 가능하지 않다.”²⁹⁵⁾ 이념의 과정적 성격을 사고의 동일성 안의 문제로 이해하는 것과 같은 맥락에 있는 이러한 그의 해석은 이른바 이중명제(Doppelsatz)²⁹⁶⁾에 대한 보수적 해

295) Davis, 앞의 책, 177-8.

석을 연상시키며, 결국 현재의 정상상태(status quo), 즉 현실 국가에 대한 보수적 옹호로 귀결될 것이다.

그렇다면 헤겔의 주장은 어떻게 해석되어야 하는가? 이 부분에 대한 구스만의 해석은 인상적이다. 그의 해석은 다음과 같다. 우리가 어떤 완전한 국가를 현실에서 찾고자 한다면, 그런 국가는 발견되지 않을 것이다. 이를 기초로, 국가의 이념과 같은 것은 사실상 존재할 수 없는 완전한 허구 즉 현실과 분리된 당위에 불과하다고 말할 수도 있을 것이다. 헤겔은 이러한 국가를 경험에서 찾을 수 없다는 것에 동의한다. 즉, 자신의 이념에 완전히 일치하는 국가는 현실에 없다. 하지만 헤겔은 이념을 이와 같은 완전한 국가에서 찾지 않는다. 국가의 무한성은 완전한 일치에 있는 것이 아니다. 중요한 것은 “완전한 일치와 완전한 불일치”를 구별하는 것이 아니라 “불일치와 불일치 속의 일치”를 구별하는 일이다.²⁹⁷⁾

헤겔은 이러한 이념이 칸트나 피히테의 실천철학의 궁극 지점인 “다가갈 수는 있지만 언제나 일종의 **피안**에 머물러 있는 **목표**,” 즉 다가갈 수는 있지만 도달할 수는 없는 어떤 것과 구별된다고 주장한다. 즉, 헤겔에게 이념은 개념과 객관성의 통일이며, 따라서 단지 개념으로만 있는 비객관적인 플라톤적 이데아나 피안의 목표로만 존재하는 비현실적인 것은 이념이 될 수 없다. 이념은 현실 안에 있으면서 현실적인 것으로 표현되어야 한다. 즉, 하느님의 나라(피안)는 이 땅(차안)에 실현되어야 한다. 따라서 “모든 현실적인 것은 이념을 자기 안에 가지고 있으면서 이념을 표현하는 한에서만 **존재**한다.”²⁹⁸⁾ 헤겔의 이러한 주장은 개념과 객관성의 통일이라는 이념의 정의로부터 자연스럽게 따라오는 논리적 귀결이다. 즉, 객관성 혹은 세계는 “어떻든 이념과 **일치해야 하는(sollen)** 것이 아니라 그 자체로 개념과 실재성의 일치(Kongruenz)이다.” 즉 현실은 이미 이념이다.

여기서 우리는 헤겔이 말하는 일치 개념에 유의해야 한다. 헤겔은 이념과 완전히 일치하는 대상이 현실에 존재한다고 주장하는 것이 아니다. 헤

296) “이성적인 것은 현실적이고, 현실적인 것은 이성적이다.” GPR 24, Enz I §6.

297) Guzmán, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, 135.

298) Guzmán, 같은 책, 134. 여기서 헤겔은 모든 현실적인 것이 이념을 자기 안에 가지고 있다고 말하지만, 이때 현실적인 것은 존재하는 것 일반을 의미하지 않는다.

겔에게 이념은 모든 불일치가 사라지는 완전한 목표에 도달하는 것과 같은 것이 아니다. 헤겔 역시 이와 같은 완전한 실현, 이념과 현실의 완전한 일치하는 현실에 존재할 수 없다고 생각한다. 말하자면 완전한 선과 같은 것은 현실에서 실현될 수 없다. 하지만 완전한 일치가 불가능하다는 것이 일치가 불가능하다는 것과 같은 말은 아니다. 헤겔의 주장은 일치가 불가능한 것이 아니라 완전한 일치가 불가능하다는 것이며, 따라서 불일치 속의 일치라는 형태로 일치가 존재한다는 것이다.

나아가, 구스만은 불일치 속의 일치를 이해하는 데 중요한 역할을 하는 또 하나의 요소를 강조한다. 구스만의 주장은 **노력**이 “이념의 구성적 부분”이라는 것이다.

이념을 단지 우리가 다가가야 할 목표로만 간주해서는 안 된다. 무한한 대상을 규정하는 것은 바로 이 목표를 향한 노력이다. 무한한 대상과 관련된 존재와 당위의 이분법이 이 대상의 자기규정적 본성을 드러내는 한, 이 노력은 이 대상을 자유로운 것으로 규정한다. 이 대상은 당위를 이루고자 하는 과정에서 영원히 자기를 규정한다. 이로 인해 노력은 그 자체로 이념의 구성적 부분이다.²⁹⁹⁾

이념은 불일치를 그냥 놔두지 않고 극복하려는 실천적 노력을 구성적으로 포함한다. 목표를 달성하기 위해 실천적으로 노력할 때, 이미 이념은 실현되어 있다. 바로 이 요소를 통해 우리는 현실 속에서 이념을 발견할 수 있다. 달리 말하면, 불일치 속에서도 개념과 실재성, 혹은 이념과 현실의 일치를 산출하는 것은 바로 이 실천적 노력이다. 인간은 악을 저지르지 않을 때 선한 존재가 되는 것이 아니라 현실적으로 악을 저지르지 않을 수 없지만 악을 저지르지 않고 살고자 노력할 때 선한 존재이다. 국가의 경우 또한 마찬가지이다. 국가는 부정의가 없는 국가가 아니다. 앞에서 말한 것처럼, 자신의 이념과 완전히 일치하는 국가는 현실에 없다. 국가는 오직 부정의 속에서도 “정의를 영원한 추구의 목표로 간주”하고 이를 실현하기 위해 노력할 때에만 정의로운 국가가 될 수 있다.³⁰⁰⁾ 구스만은 이제

299) Guzmán, 같은 곳.

300) 같은 곳.

최악의 국가라도 이념이며, 개인들은 위력적 개념에 복종해야 한다는 헤겔의 주장에 대한 대안적 해석을 내놓는다.

심지어 최악의 국가라도 그것이 무한한 대상인 한, 즉 그것이 목표를 가지고 끊임없이 그것을 실현하기 위해 노력하는 한, 그것은 이념이다. 왜냐하면 그 현존재가 당위라는 형식을 가진 그 자신의 정립인 그 자신의 자아를 극복하려고 노력하는 데서 성립하기 때문이다.³⁰¹⁾

현존재는 영원히 당위를 자신과 대립하여 정립하며, 바로 이 당위를 정립하는 행위를 통해 또한 영원히 그것을 극복하는 것이다. 존재와 당위의 대립은 완전히 사라지지 않는다. 이렇게 이념은 자기 대립의 영원한 과정이다. 기독교적으로 말해, 완전한 하느님의 나라는 이 땅에 존재하지 않는다. 사자들이 어린 양과 뛰놀고, 어린이도 같이 뛰구는 그런 세상은 이 땅에서 실현되지 않는다. 하지만 사자들이 어린 양을 잡아먹고 어린이가 비극 속에 울고 있다 해도 인간이 그러한 상황을 바꾸고자 노력하는 한, 다시 말해 하느님의 나라를 이 땅에 실현하려는 인간의 노력이 있는 한, 하느님의 나라는 이 땅에 실현되어 있다. 즉 이념은 현실에 존재한다. 따라서 인간의 노력은 하느님의 나라를 이 땅에 실현하는, 즉 이념이 현실에 존재하는 구체적 방식이라 할 수 있다. 헤겔의 주장은 이것을 비(非)실현이라고 말해서는 안 되며, 나아가 이것이 유일한 실현방식이라는 것이다.

헤겔은 불일치를 불일치로 내버려두지 않고 이를 극복하려는 실천적 노력을 통해 칸트와 피히테를 넘어선다. 우리는 완전한 일치에 도달하지는 못하더라도 불일치 속의 일치의 방식으로 애초의 분리를 극복할 수 있다. 달리 말하면, 헤겔의 주장은 완전한 불일치는 있을 수 없다는 것이다. 즉, 개념과 완전히 불일치하는 실재성, 이념과 현실의 완전한 불일치는 존재하지 않는다. 개념과 실재성이 이런 식으로 분리된다면, 이는 이념의 와해를 의미할 것이다.

개념에 일치하지 않는 실재성은 한낱 **현상**일 뿐이며, 진리가 아닌 주관적이고 우연적이고 자의적인 것이다. 만약 경험에는 **이념**과 완전

301) 같은 책, 135.

히 일치하는 대상이 없다고 한다면, 이념은 주관적 척도로서 현실적인 것과 대립하게 된다. 현실적인 것의 개념이 현실적인 것 안에 있지 않다면, 그리고 그것의 객관성이 이 개념에 적절하지 않다면, 참된 의미에서 현실적인 것은 무엇이어서 하는가는 말할 수 없게 된다. 왜냐하면 그것은 아무것도 아닐 것이기 때문이다. (WL II 464)

이처럼 완전한 불일치는 불가능하다. 왜냐하면 이와 같은 것이 있다면, 그것은 아무것도 아닌 것, 즉 말이 되지 않는 것으로 될 것이기 때문이다. 국가의 경우도 마찬가지이다. 앞에서 인용된 것처럼, 국가가 “자신의 이념에 **전혀** 부합하지 **않는다고**” 한다면, “국가와 영혼과 신체는 서로 분리”되어 국가의 이념은 와해될 것이다.

이념은 “자기로부터 자기를 구별하면서 이 자기 구별 과정에서 자신의 동일성을 형성하는 존재의 영원한 과정”³⁰²⁾이다. 이념 안에서 존재와 당위, 현실과 이상, 현재와 미래는 끊임없이 구별되며, 이 구별은 사라지지 않는다. 이념은 오직 이 구별과 대립 속에서 자기를 유지할 수 있을 뿐이다. 다시 말해, 이념은 구별과 대립을 포함하는 자기동일성이다.

(2) 주관성의 우위: 개념의 위력과 끌어안음

이처럼 통일은 부정적 과정이다. 하지만 통일은 또 다른 측면을 지니는데, 통일은 주관성에 의해 이루어진다는 것이다. 이는 개념의 “위력”과 “끌어안음”(übergreifen)으로 표현된다.

개념의 관념성, 즉 개념의 위력은 이 형태[외적 현존재-인용자]를 포함하기 때문에 개념은 이 형태 안에서 자신을 보존한다. (Enz I §213)

앞에서 우리는 헤겔이 개념을 “이념의 관념적 내용”으로, 실재성을 “이념의 실재적 내용”으로 규정하는 것을 보았다. 이 규정에서 관념성은 실재성과 구별되어 개념에 한정되는 것이지만, 이러한 규정에 이어지는 지금의 인용문에서는 “관념성”이 그 이상의 의미를 가진다. 여기서 “개념의 관념

302) 같은 곳.

성”은 “개념의 위력”과 동의어로 취급된다. 헤겔은 왜 개념을 위력으로 규정하는가? 개념은 어떤 점에서 위력을 가지며, 이 위력은 누구에게 행사되는가? 개념의 관념성이 위력이 될 수 있는 것은 그것이 단지 관념적 내용에 머물지 않고 실재적 내용으로 이어지기 때문이다. 따라서 개념은 단지 자기 자신에 머무는 것이 아니라 외적 현존재 즉 실재성 안에서 자신을 보존한다. 즉 개념은 실재성에 영향력을 행사하여 그것을 자기 안으로 끌어들이다. 이처럼 개념의 관념성을 개념의 위력이라 주장하는 데서 이미 **주관성의 우위**를 주장하는 헤겔의 입장이 드러난다.

이러한 주관성의 우위를 드러내기 위한 헤겔의 또 다른 표현이 “끌어안음”이다. 헤겔은 이를 ‘통일’이라는 표현이 이념의 과정적 성격을 정확히 드러내지 못한다는 것을 보여주는 맥락에서 설명한다.

이념은 또한 ... **주관성**이라는 점에서 앞의 표현[통일-인용자]은 잘못된 것이다. 왜냐하면 이때의 통일이 **즉자**, 즉 참된 통일의 **실체적** [측면]을 표현하기 때문이다. 그래서 무한은 유한과 관련하여 오직 중립화된 것으로, 그래서 주관은 객관과 관련하여, 사고는 존재와 관련하여 **중립화된(neutralisiert)** 것으로 현상한다. 하지만 이념의 **부정적** 통일안에서 무한은 유한을 끌어안으며, 사고는 존재를, 주관은 객관을 끌어안는다. 이념의 통일은 주관성, 사고, 무한성이며, 이로써 그것은 **실체**로서의 이념과 근본적으로 구별되어야 한다. 이 **끌어안는** 주관성, 사고, 무한성이, 판단과 규정을 통한 그것의 환원된 형태인 **일면적** 주관성, 일면적 사고, 일면적 무한성과 구별되어야 하는 것처럼 말이다. (Enz I §215A)

이념에서 개념과 객관성의 통일은 대등한 방식으로 이루어지지 않는다. 주관성과 객관성은 동등한 것이 아니다. 따라서 이것들은 “중립화된” 방식으로 표현되어서는 안 된다. 언어는 객관성에 대한 주관성의 우위를 드러내야 한다. 이 우위를 드러내기 위한 헤겔의 언어가 바로 “끌어안음”이다. 주관성과 객관성의 통일은 주관성이 능동적으로 주도하며, 객관성은 주관성의 적극적 활동에 대해 수동적으로 기능할 뿐이다. 개념이 자기 밖의 실재성을 자기 안으로 가져올 때에만, 다시 말해 주관성이 객관성을 “끌어안

을” 때에만 이 둘은 통일될 수 있다. 오직 이럴 때에만 주관성은 “일면적 주관성”과 구별되는 구체적인 것이 된다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 헤겔은 ‘통일’이라는 표현과 관련하여 이념의 과정적 성격에서 두 가지 점을 강조한다. 이념은 부정적 통일이다. 그리고 이념은 주관성에 의한 능동적 끌어안음이다. 이러한 헤겔의 주장은 형식 형이상학에 대한 그의 고유한 주장의 연장선에 있다. 필자는 앞에서 헤겔 사유에 있어 형식 형이상학의 중요성을 강조한 바 있다. 이는 *format esse rei* 즉 “형식은 사물에 존재를 부여한다”는 명제로 정식화된다. 이 입장의 근본적 주장은 다음과 같이 요약될 수 있다. 질료와 형식은 분리될 수 없으며, 한꺼번에 사유되어야 한다. 즉 질료와 형식은 사실상 통일되어 있다. 헤겔 논리학의 출발점인 순수 존재와 순수 무는 사실상 사후적 구성물이다. 이는 아리스토텔레스의 질료형상론의 연장으로 이해될 수 있다. 아리스토텔레스에 따르면, 형식 없는 질료도, 질료 없는 형식도 있을 수 없다. 우리에게 주어진 것은 오직 질료-형상 복합체이다. 나아가, 앞의 명제는 형식의 선차성 혹은 우위를 주장한다. 사물을 존재하게 하는 것은 형식이며, 형식이 없으면 사물은 존재할 수 없다.

하지만 헤겔의 입장이 이처럼 질료보다 형식을 우위에 두는 것이라면, 이는 동일성 철학을 의미하는 것으로 해석될 수도 있다. 하지만 필자가 보기에 헤겔 철학은 형식의 우위를 인정하더라도 동일성 철학으로 해석될 수 없다. 헤겔 철학을 동일성 철학으로 해석하지 않을 수 있는 것은 그가 형식의 불완전성을 전제하고 있기 때문이다. 달리 말하면, 헤겔에게 질료와 형식의 관계는 부정적이다. 헤겔이 아리스토텔레스의 목적론적 사유를 받아들인다 해도 아리스토텔레스와 달라지는 지점은 바로 여기이다. 헤겔은 질료형상론을 받아들이면서도 부정성을 강조한다. 형식이 질료를 규정한다는 것이 질료에 대한 형식의 완전한 규정을 의미하지는 않는다. 부정성은 규정에 논리적으로 선행하며, 규정은 결국 무와 충돌한다.³⁰³⁾

303) 따라서 질료에 대한 형식의 완전한 규정은 ‘어떤 의미에서’ 불가능하다. 하지만 헤겔의 이러한 입장은 물자체에 대해 알 수 없다고 하는 칸트식의 “앎의 제한”과 구별되어야 한다. 헤겔에게 근원적인 것은 질료가 아니라 질료-형식 복합체이다. 헤겔은 질료와 형식, 존재와 무를 분리하지 않고 이 둘의 부정적 함께 있음에 주목함으로써 칸트가 주장한 “앎의 제한”을 넘어서고자 한다. 사고의 동일성과 부정

질료와 형식의 관계가 부정적이라는 것은 「본질논리학」에서 더 분명한 형태로 드러난다. 우리는 이를 모순에 대한 논의를 통해 살펴본 바 있다. 이 논의에서 부정성은 사고 혹은 반성의 근본적 불완전성을 의미한다. 사고의 동일화 운동은 불완전하며, 사고의 완전한 동일성은 근본적으로 불가능하다. 반성의 운동이 정립하는 반성에서 끝나지 않고 외적 반성으로 나아가는 것은 바로 이 때문이다. 사고가 부정적인 것, 즉 자기 밖에 있는 낯선 타자를 외면하지 않을 때 정립하는 반성은 외적 반성으로 이행한다. 모순이 사고의 영원한 운동으로 규정되는 이유도 마찬가지이다.

따라서 개념과 실재성의 통일로서의 이념은 형식과 질료의 분리불가능성의 변주이지만, 개념과 실재성은 형식과 질료가 그러하듯이 부정적으로 관계한다. 헤겔이 이념에서 상정하는 통일은 완전한 통일이 아니라 불일치 속의 일치, 혹은 불완전한 통일이다. 질료-형상 복합체로서의 이념이 가지는 부정적 성격에 대한 헤겔의 사유야말로 아리스토텔레스의 질료형상론을 발전시킨 헤겔 철학의 고유한 지점이다. 나아가, 이것들의 통일은 능동적 주체가 수동적 객체를 적극적으로 끌어안음으로써 이루어진다. 헤겔에게 통일은 추상적인 것이 아니라 구체적인 것이며, 통일은 즉자적인 것이 아니라 끌어안음의 노력을 통한 산출물인 것이다.

3. 자연과 정신: 이념의 구체화된 두 형태

3-1. 이념, 자연, 정신의 관계

헤겔이 추구했던 사고와 존재, 주관과 객관의 통일은 이념으로 구현된다. 이로써 “순수 이념, 즉 사고의 추상적 기반 안에 있는 이념”(Enz I §19)을 다루는 논리학은 완성된다. 하지만 이념은 이처럼 순수 사유의 형태로 자기 안에 머물러 있을 수 없으며, 다시 자연과 정신이라는 두 형태로 구체화된다. 왜냐하면 “단적으로 자기와 동일한 사고”인 이념은 또한 “대자적으로 존재하기 위해 자기 자신과 맞서면서 이 타자 안에서 오직

적인 것(타자)의 모순적 관계에 대한 3장의 논의를 참조하라.

자기와 함께 하는(in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein) 활동”(Enz I §18)이기 때문이다.

이런 식으로 헤겔의 이념은 세 가지 형태를 가진다. 그 자체로 있는 이념 및 그것의 실재적 두 형태인 자연과 정신이 그것이다.³⁰⁴⁾ 헤겔은 『학의 백과』 「서론」에서 이념을 “**즉자대자적으로 있는 이념**”(Enz I §18)으로, 자연을 “**타자존재 안에 있는 이념**”(Enz I §18)으로, 정신을 “**타자로부터 자기로 되돌아온 이념**”(Enz I §18)으로 각각 규정한다. 또, 헤겔은 실재철학에서도 유사한 방식으로 이념을 이념의 “자기 안에 있음”(Insichsein, Enz III §381z)으로, 자연을 “**타자존재의 형식을 가진 이념**”(Enz II §247)으로, 정신을 “**이념의 자기복귀 즉 타자존재의 지양**”(Enz III §381z)으로 각각 규정한다. 약간 다른 방식으로 규정되긴 하지만, 헤겔의 의도는 동일하다. 그것은 이념이 그 자신으로 있지 못하고 자신의 본성과 맞지 않는 형식을 취했다가 다시 이러한 형식을 버리고 자기 자신으로 되돌아온다는 것이다. 이것이 헤겔이 생각하는 이념, 자연, 정신의 상호관계이다. 나아가, 헤겔은 이 세 규정들이 “이념 자체의 규정들”이고 “상이한 지반 안에 [나타난] 이념의 자기 현시”이기 때문에, 이 세 규정의 관계를 별개의 “종”들이 병렬적으로 “나란히 놓여있는”(Enz I §18) 것처럼 이해해서는 안 된다고 주장한다. 다시 말해, 이것들은 하나의 것(이념)의 세 가지 다른 형태일 뿐이며, 일종의 순환을 거치게 된다는 것이다.

논리학의 마지막 장에서 헤겔 철학의 목표였던 주객통일에 대한 해명이 이루어진 이후 또 다른 여정이 다시 시작되는 이유는 무엇인가? 이념의 “활동”은 무엇을 의미하며, 이념이 다시 자연과 정신으로 나아가는 구체적인 이유는 무엇인가? 이념 및 자연과 정신이 나란히 놓여 있는 별개의 것들이 아니라는 것은 또 무슨 뜻인가? 이 물음들에 답하기 위해 필요한 것

304) “철학적 학의 백과”라는 헤겔의 철학적 학문 체계 역시 이에 맞게 논리학, 자연철학, 정신철학의 3부로 구성된다. 이 체계는 애초의 헤겔의 구상과는 약간 달라진 것이다. 1812년에 출간된 『대논리학』 「존재론」 초판 「머리말」에 제안된 헤겔의 “학의 체계”에는 정신현상학이 포함되어 있었으며, 그 1부는 정신현상학으로, 2부는 논리학과 두 실재철학(자연철학과 정신철학)으로 구성되어 있었다. WL I 18. 하지만 이후 헤겔은 “학의 체계”라는 명칭을 포기하고, “철학적 학의 백과”라는 이름으로 자신의 철학 체계를 지시한다. 이 체계는 정신현상학을 배제하며, 논리학과 두 실재철학만으로 구성된다. Enz I §18을 보라. 그리고 Enz I §24z도 참조하라.

은 이념의 세 규정들의 서로에 대한 관계에 대한 헤겔의 다음과 같은 주장을 이해하는 것이다. 이념은 자기가 아닌 타존재로 “외화”(Enz I §18) 할 때 자연으로 나타난다. 정신은 자연으로 타자화된 이념을 대자화하며, 이로써 타자화된 이념은 자기로 복귀한다.

먼저 이념과 자연의 관계에 대한 논의에서 시작해보자.

(1) 이념과 자연

헤겔에 따르면, 이념은 “존재하는 이념”인 자연으로 이행한다. 이를 헤겔은 논리학의 마지막 부분에서 이념에 의한 자연의 “내보냄”(Entlaßen)으로 표현한다. 이는 헤겔 논리학의 최종적 사유형식인 절대적 이념의 마지막 행동이다. 헤겔에 따르면, “자연으로서의 자기 자신을 자기 자신으로부터 자유롭게 내보내겠다는 결단”은 “이념의 절대적 자유”(Enz I §244)이다. 자연의 “내보냄”이라는 수수께끼 같은 헤겔의 발언은 어떻게 이해되어야 하는가? 그리고 이념은 왜 자연을 내보낼 때 절대적으로 자유로운가?

먼저 내보냄에 대해 생각해보자. 헤겔은 이념의 마지막 단계인 「절대적 이념」에서 이념에 의한 자연의 내보냄을 다음과 같이 설명한다. 개념은 앞으로 나아가면서 뒤로 후퇴한다. 즉 개념은 새로운 것을 만날 때마다 이를 자기동일성 안으로 포섭하고자 한다.³⁰⁵⁾ 따라서 개념은 “과정의 모든 단계마다 성취된 결과가 최초의 직접성이 아닌 매개된 형태로 되돌아가는 … 자기지양적 성격”을 가진다. 헤겔이 방법의 본성으로 간주하는 “급함”과 “부정성”은 바로 이를 표현한다. 개념은 부정적인 것을 만날 때마다 이를 자기로 “급함”으로써 자기로 복귀한다.

하지만 이러한 설명은 헤겔 철학을 다시 “동일성의 무한반복”으로 만드는 것처럼 보인다. 그렇다면, 헤겔은 어떻게 동일성의 무한반복으로부터 벗어날 수 있는가? 내보냄 개념은 이와 관련된다. 이 개념은 “자기를 외화하고자 하는 절대적 이념의 욕구”를 표현한다. 개념과 객관성의 통일인 절

305) 나아가기가 곧 후퇴라는 것에 대해서는 헤겔이 『논리학』 「서론」에서도 강조하고 있다. “사람들은 앞으로 나아가는 것이 근거, 즉 근원적이며 참된 것으로 후퇴하는 것이며, 이미 시작한 것은 이 후퇴에 의존하고, 사실상 이 후퇴에 의해 산출된다는 것이 근본적인 고찰임을 인정해야 한다.” WL I 70.

대적 이념은 다시 자기를 외화하고자, 즉 내보내고자 한다. 즉 절대적 이념은 다시 자신의 타자를 만나고자 한다. 이것이 내보냄 개념의 의미이다.

내보냄 개념은 경험적 실재성과 개념의 모순적 관계를 드러낸다. 개념은 경험적 실재성과 마주할 때 이를 자신의 원환성 안으로 즉 사고의 자기동일성 안으로 끌어들이고자 한다(“개념의 순수 원환적 파악”). 이로써 “추상적 부정성의 감성적 현현인 시간은 시간적이고 역사적인 우연성이 제거된 개념의 절대적 부정성에 의해 지양된다.” 하지만 사변적 원환성은 경험적 실재성에 도달할 수 없다. 따라서 개념은 “(자신을 유한성으로 방출하고 유한한 형식을 그 현상의 계열 내내 무화하는 방식으로 이를 무한화함으로써) 사건들의 직선적 펼쳐짐을 굽히고 비틀고 굴절시켜 사건의 흐름을 원환적 생성의 성취로 바꾸고자” 하지만, 이는 영원히 해결될 수 없는 불가능한 과제이다. 즉 헤겔은 논리학의 정점에서 여전히 “개념의 순수 원환적 파악과 (사변적 요소에 의해 확고하게 억압되어 있으면서도 여전히 모호하게 남겨진) 시간적 우연성의 무규정적 직선성 사이에 있는 무시하기 힘든 균열들”을 강조하고 있다.³⁰⁶⁾

내보냄이라는 표현을 이해하기 위해서는 필자가 지금까지 지속적으로 강조해온 사고의 불완전성을 염두에 둘 필요가 있다. 특히 반성의 운동에서 자세히 해명된 것처럼, 사고의 동일화 운동은 불완전하며, 따라서 자신 바깥에 있는 타자와 마주해야 한다. 정립하는 반성이 외적 반성으로 이행하지 않을 수 없는 이유는 바로 이 때문이다. 이념에 의한 자연의 내보냄은 정립하는 반성에서 외적 반성으로 나아가는 논리적 운동에 대응한다.³⁰⁷⁾ 이념 또한 “자기 동일적 사고”(Enz I §18)이기 때문에 자기 안에 머물 수 없으며, 자신의 타자와 마주해야 한다. 질료에 대한 형식의 규정이 불완전하듯이, 이념의 실현 또한 불완전하다. 따라서 이념은 자기 밖으로 나가야 한다.

이는 질료와 형식의 언어로 다시 기술될 수도 있다. 이념은 질료와 형식의 통일, 나아가 개념과 실재성의 통일로 규정되었다. 질료와 형식의 관계

306) Mascot, Jamilia M. H., “The ‘Appraient Horizon’ of Totality: From Kant’s *Unconditioned* to Hegel’s *Absolute Idea*,” *Hegel-Jahrbuch* Vol. 2016, Issue 1, 353-5 참조.

307) 반면, 자연으로부터 정신으로의 이행은 규정하는 반성에 대응할 것이다.

는 부정적이기 때문에, 질료와 형식의 통일의 가장 구체적 형태인 이념 또한 사고의 자기 동일성 안에 머물러 있을 수 없다. 이념은 불완전하며, 이로써 이념은 자기 안에 머물 수 없다. 따라서 이념은 자신의 타자로 나아가야 한다. 이념은 자기를 밖으로 내보낸다. 달리 말하면, 질료와 형상의 관계가 부정적이라면 질료 형상 복합체 또한 안정적으로, 그 자체로 있을 수 없다. 복합체 자체는 활동으로 존재하지 않을 수 없다. 논리적인 것이 자기동일성을 유지할 수 없다는 것은 논리적인 것의 타자존재로의 이행으로 표현될 수 있다. 이 타자존재가 바로 자연이다.

헤겔은 자연, 즉 타자존재로서의 이념을 “직접적으로 있는 이념”(Enz I §244)으로 규정한다. 이는 이념의 타자존재가 직접성이며, 자연이 “즉자대자적으로 있는 이념”(Enz I §18), 즉 자신의 본연의 모습으로 나타나는 이념이 아니라 직접성의 외피를 걸치고 나타난 이념임을 의미한다. “이념의 절대적 자유”에 대한 헤겔의 언급은 이 외피와 관련되어 있다. 이념은 자유롭지만, 이 자유는 순수한 즉자대자적 이념 즉 벌거벗은 이념 안에 있을 수 없다. 이념은 자신의 타자존재 안에서만 자유롭다. 이는 이념이 자신이 아닌 것, 즉 현상의 옷을 입고 나타날 때에만 자유롭다는 것을 의미한다. 이념이 현상의 옷을 입고 나타남으로써 자연이 이념이라는 사실은 우리에게 드러나지 않는다. 하지만 중요한 것은 자연이 이념처럼 보이지 않더라도, 즉 그것은 이념이 아닌 것처럼 보이더라도 자연은 사실 이념이며, 단지 직접적 방식으로 있는 이념일 뿐이라는 것이다. 이제 이 이념의 직접적 존재방식에 대해 해명해보자.

이처럼 헤겔에게 자연은 이념의 타자존재로 규정된다. 자연은 (정신과 함께) 이념을 실재적으로 실현하고 있다. 하지만 자연에서 이념은 “즉자적”이다. 이는 자연에서 이념이 잠재적 상태로 남아 현상 속에 숨겨져 있음을 의미한다.

자연은 **타자존재**의 형식을 가진 이념으로 밝혀졌다. **이념**이 이처럼 자기 자신의 부정적인 것, 즉 **자기 밖에** 있기 때문에, 자연은 단지 상대적으로만 이념(과 그 주관적 실존인 정신) 밖에 있는 것이 아니며, 그 **외적 성격**은 이념이 자연으로 존재할 때의 규정이 된다. (Enz II §247)

자연은 “타자존재의 형식을 가진 이념”이다. 이는 자연이 본질적으로 이념이지만, 그 형식이 이념의 본래 모습과 맞지 않음을 의미한다. 따라서 헤겔에게 자연은 이념이 아닌 것이 아니다. 다만 이념은 자연에서 은폐되어 있을 뿐이다. 그렇다면, 왜 이념은 이러한 형식을 가지고 있는가? 헤겔에 따르면, 그것은 이념이 자신에게 “부정적인 것”이고 “자기 밖에” 있기 때문이다. 다시 말해, 이념은 그 자체로 있을 수 없으며, 반드시 현상해야 한다. 따라서 자연은 이념 바깥에 있는 것이 아니다. 자연은 이념과 무관해 보이지만, 이는 겉모습일 뿐 사실이 아니다. 자연은 이념이 아닌 것처럼 보이지만, 사실은 이념의 다른 형태일 뿐이다.

헤겔은 이를 다시 “외화”라는 개념을 통해 설명한다.

자연에서 인식해야 할 것은 오직 이념뿐이지만, 이 이념은 **외화**의 형식을 가지고 있다. (Enz I §18)

자연은 이념이지만, 자연에서 이념은 드러나 있는 것이 아니라 숨겨져 있다. 다시 말해, 이념은 자신의 타자존재인 우연적이고 가변적인 자연 현상 속에 숨겨져 있다. 따라서 이념은 자연에서 자연 현상이라는 외피를 쓰고 나타난다. 이 외피를 헤겔은 “외화”라고 부른다.

(2) 자연과 정신

이로써 자연은 이중적 성격을 가진다.

자연이란 무엇인가? 이 물음에 대해 우리는 자연인식과 자연철학을 통해 전체적으로 답하고자 한다. 우리는 자연을 하나의 수수께끼나 문제로서 우리 앞에서 발견한다. 우리는 그것을 해결하도록 내몰려지는 것을 느낌과 동시에 그것은 우리를 밀어낸다. 당겨지는 것은 정신이 자연 속에서 자신을 예감하기 때문이다. 밀어냄은 정신이 그 속에서 자신을 발견하지 못하는 낯선 것으로부터이다. 그래서 아리스토텔레스는 철학은 경이로부터 시작한다고 말한다. (Enz II

자연이 수수께끼라는 주장은 자연의 이중적 성격을 드러낸다. 수수께끼는 우리를 끌어당기면서 우리를 밀어낸다. 즉 우리는 그것을 해결하지 않으면 안 될 것 같이 느끼지만, 여전히 그 답에는 접근할 수 없다(그 답을 알고 있다면 수수께끼는 더 이상 수수께끼가 아닐 것이다). 즉 수수께끼 속의 “낯선 것”이 정신을 밀어낸다. “문제” 역시 마찬가지이다. 여기서 ‘문제’의 그리스 원어는 *problēma*이다. 이는 *pró*(before) + *blē*(to throw) + *ma*(결과를 나타내는 명사형 어미)로 나뉘지며, 따라서 우리 앞에 던져져 있는 것, 즉 장애물을 의미한다. 그렇다면 자연은 왜 문제이며, 우리에게 장애물이 되는가? 그것은 자연의 단순한 본질이 드러나 있는 것이 아니라 감춰져 있기 때문이다. 즉, 드러나 있어야 할 이념이 묻혀 있기 때문이다. 따라서 문제 역시 자연의 이중적 성격을 표현하고 있다. 즉 그것이 우리 앞을 가로막지 않는다면 그것은 문제가 아닐 것이다. 하지만 우리 앞을 가로막는 장애물을 우리가 치워버렸을 때에도 그것은 더 이상 문제가 되지 못한다.³⁰⁸⁾

하이데거에게 그러한 것처럼, 헤겔에게도 자연은 작용인 혹은 기계론이 지배하는 근대적 의미의 자연(*Natura*), 혹은 근대의 자연과학자들이 상정하는 관찰대상으로서의 죽어있는 외적 사물이 아니다. 이는 그리스인들의 자연 개념과 관련되어 있다. 그리스인들에게 자연은 밝히기를 좋아하는 정신에 맞서 자기를 감추고자 노력하는 어떤 것이다.³⁰⁹⁾ 이처럼 헤겔에게 자연은 정신의 상관개념이다. 정신을 끌어당기는 것도 정신을 밀어내는 것도 자연이다. 따라서 자연은 정신의 자기 예감이다. “당겨지는 것은 정신이 자연 속에서 자신을 예감하기 때문이다.” 하지만 자연은 정신을 밀어낸다. 자

308) 따라서 헤겔의 자연 개념 역시 이중적 의미를 가진다. “자연”은 이념을 감추는 외피 혹은 외화(즉 우연적이고 가변적인 자연 현상)를 가리킬 뿐만 아니라 이러한 외화 속에 숨겨진 이념을 지시하기도 한다. 자연철학의 내용은 단지 자연 현상에 대한 기술이 아니라 자연 속에 숨겨진 이념을 (이미 정신에 의해) 드러낸 내용이며, 따라서 이미 정신이 개입한 것이다. 정신철학의 내용 역시 단지 자기로 복귀한 이념이 아니라 (자연 현상의 경우와 마찬가지로) 정신 현상 속에 숨겨져 있는 내용을 정신이 밝혀낸 것이다.

309) 하이데거에 따르면, 이는 다시 *aletheia*, 즉 은폐의 장막을 찢으며 일어나는 탈은폐의 사건으로서의 진리 개념과 관련된다. 마르틴 하이데거, 『진리의 본질에 관하여: 플라톤의 동굴의 비유와 테아이테토스』(이기상 옮김, 까치, 2004).

연은 진리를 은폐한다.³¹⁰⁾

자연은 여전히 문제이다. 우리가 자연의 과정이나 변화를 볼 때, 우리는 자연의 단순한 본질을 파악하고자 한다. 다시 말해 우리는 프로테우스가 변신을 그만두고 우리에게 자신의 모습을 내보이고 진술하도록 강요한다. (Enz II Betrachtungsweisen der Natur z)

여기서 자연의 문제적 성격은 자연을 탐구하고자 하는 정신의 욕망과 관련된다. 자연은 그리스 신화에 나오는 바다의 신 프로테우스(Proteus)에 비유된다. 신화에 따르면, 바다의 신 프로테우스는 예언능력을 갖추고 있기 때문에, 사람들은 그를 붙잡아 그로부터 예언을 듣고자 한다. 하지만 프로테우스는 자신이 원하는 그 어떤 모습으로도 변신할 수 있으며, 이 능력을 통해 그의 예언을 듣고자 하는 사람들을 피해 다닌다. 이처럼 자연은 정신 앞에서 자신의 본질을 숨기고 있다. 정신은 이러한 겉모습 너머에 있는 자연의 본모습을 찾고자 한다.

이처럼 자연과 정신은 한 쌍으로 함께 이해되어야 한다. 헤겔에게 자연과 정신은 한 쌍의 부부에 비유된다. 즉, 자연은 “정신과 결혼한 신부”(Enz II §246z)이다. 자연과 정신이 한 쌍의 부부로 간주될 수 있는 것은 이것들이 자연과 정신에서 질료-형상 복합체인 이념이 상반되는 방식으로 존재하며, 상반된 성격을 가진 이 둘이 만날 때에만 이념이 드러나기 때문이며, 달리 말해 이성을 가진 정신이 자연 안의 이성을 확인할 수 있기 때문이다. 자연은 은폐된 방식으로 있는 이념이고, 정신은 탈은폐하는 이념이다. 자연에 이념이 숨겨져 있지 않다면, 정신은 이념을 드러낼 수 없다. 탈은폐가 없으면 은폐도 없으며, 탈은폐 또한 마찬가지로이다. 자연의 신비가 없으면 정신도 없으며, 정신의 경이가 없으면 자연도 없다. 정신은 자연에 응답한다. 정신은 자연에 숨겨진 이념 혹은 진리를 드러낸다. 수수께끼를 풀고자 하는 자가 없다면, 수수께끼는 존재하지 않는다.

310) 다음의 구절도 참조하라. “자연은 제멋대로인 소외된 정신이며, 자신을 억제하지도 붙잡지도 못하는 박쿠스적 신이다. 자연에서 개념의 통일은 은폐되어 있다.” Enz II §247z. 여기서 박쿠스 신에 대한 비유는 앞서 언급한 바다의 신 프로테우스를 연상시킨다. 자연 현상은 우연적이고 가변적이며, 따라서 진리 혹은 이념을 그 자체로 드러내지 않는다.

(3) 정신과 이념

자연은 “이성적이고 신적이며 이념의 현시”이지만, 자연에서 이념은 “서로에 대해 밖에 있음”(Außereinander), 즉 “이것이 이것과 나란히 있고, 이것이 이것에 잇따라 있음”(EnzIII §381z)의 지반 위에서 나타난다. 이는 자연의 모든 것이 시공간적으로 나타나야 함을 의미한다. 자연은 이념을 담고 있지만, 자연에서 이념은 시공간 안에 나타난다. 따라서 자연에서 이념은 은폐된다. 헤겔은 자연으로 외화된 “이러한 이념이 정신 밖에 있을 뿐만 아니라, 바로 이 때문에, 그리고 정신의 본성인 즉자대자적으로 있는 내면성에 외적이기 때문에 또한 자기 밖에 있다”(같은 곳)고 주장한다. 자연은 정신 밖에 있다. 왜냐하면 정신은 이념을 드러내는 활동으로서 내면의 본성인 통일을 추구하는 반면, 자연은 이념을 숨기고 있으며 통일되지 않은 채로 “서로에 대해 밖에” 있기 때문이다. 따라서 자연으로서의 이념은 자기 밖에 있다. 왜냐하면 자연에서 이념은 자연 현상 속에 숨겨져 있기 때문이다.

하지만 이념은 “단적으로 자기와 동일한 사고”이기 때문에 타자를 자신의 타자인 상태로 내버려두지 않으며 타자를 포괄하여 다시 자기로 돌아와야 한다. 이처럼 “**타자존재로부터 자기로 되돌아온 이념**”(Enz I §18)이 바로 정신이다. 달리 말하면, 정신은 자연에 숨겨진 이념을 드러냄으로써 이념을 명시적인 것으로 만든다. 정신이 “자기를 아는 현실적 이념”(EnzIII §379z, §381z), “자기를 실현하고 있는 이념”(EnzIII §377z) 등으로 규정되는 것은 이 때문이다. 이념은 그 자체로는 우리에게 알려지지 않으며 자연에 숨겨져 있다. 이와 같은 이념은 정신의 활동에 의해 비로소 드러날 때 자기에 대한 앎이 된다.

여기서 헤겔은 “실현,” “현실적”임에 대해 말할 때 아리스토텔레스를 염두에 두고 있으며, 이념과 정신의 관계를 아리스토텔레스가 말하는 잠재태와 현실태의 관계로 상정하고 있다. 이런 식으로 이해할 때, 이념은 아직 정신에 의해 밝혀지지 않은 잠재적 상태의 진리를 의미하게 된다. 반면, 정신은 이러한 이념의 현실태이다. “**대자적으로 존재하는 것이자 즉자대자적인 것으로 생성되는 것으로**”(Enz I §18) 존재하며, “자신의 대자존재

에 도달한 이념”(EnzⅢ §381)인 정신은 논리학의 대상인 “즉자대자적으로 있는”(Enz I §18) “상대적으로 추상적이고 단순한 논리적 이념”(EnzⅢ §377z)과 대비된다. 정신에서 이념은 논리적 이념처럼 즉자대자적으로 있는 것이 아니라 즉자대자적인 것으로 생성되며, 따라서 즉자적으로 있는 것이 아니라 대자적으로 있게 된다.³¹¹⁾

지금까지 논의에서 알 수 있는 것은 헤겔에게 자연과 정신이 결코 대등하지 않다는 사실이다. 자연은 수동적이고 정신은 능동적이다. 자연에 은폐된 진리 혹은 이념을 드러내는 것은 바로 정신이다. 그렇다면, 정신은 어떻게 이와 같은 일을 할 수 있는가? 헤겔에 따르면, 정신이 이렇게 할 수 있는 이유는 우리 정신이 **활동**이기 때문이다. 이 말은 무엇을 의미하는가? 필자는 이를 헤겔의 정신 개념에 큰 영향을 미친 아리스토텔레스의 영혼 개념과 비교하여 해명할 것이다.

3-2. 활동으로서의 정신

데카르트 이후의 근대철학자들은 정신과 신체의 근원적 분리를 전제한다. 그들에게 인간의 정신은 기계론적 법칙에 지배되는 우리의 ‘동물적’ 신체와 무관한 독자적 실체이다. 반면, 일반적으로 헤겔은 자연과학과 무관

311) 헤겔은 지금까지 해명된 이념, 자연, 정신의 관계를 3종의 추론으로 정식화한다. 첫 번째 추론은 자연(Natur)을 매개로 하여 이념(Idee)과 정신(Geist)이 하나로 묶인다(I-N-G). 자연은 어떻게 이처럼 다른 두 항을 묶어줄 수 있는가? 그것은 자연이 이념의 현상이기 때문이다. 이념은 반드시 현상해야 한다. 이념이 현상하지 않으면 정신은 이념을 파악할 수 없다. 이것이 첫 번째 추론의 의미이다. 하지만 첫 번째 추론은 그저 이념과 관련된 정신의 능동적 기능을 보여주지 못한다. 따라서 이 추론의 형식은 불완전하며, 사물의 보편적 형식을 전적으로 보여주기 위해서는 다른 형식이 필요하다. 여기서 두 번째 추론의 필요성이 제기된다. 여기서는 정신을 매개로 하여 자연과 이념이 하나로 묶인다(N-G-I). 이처럼 두 번째 추론에서는 정신의 역할이 강조된다. 자연에 숨겨진 이념을 찾아내어 이를 드러내는 것은 바로 정신이다. 하지만 두 번째 추론의 한계는 정신이 주관적 인식으로 나타난다는 것이다. 마지막 추론에서는 이념을 매개로 하여 정신과 자연이 하나로 묶인다(G-I-N). 세 번째 추론의 의미는 다음과 같다. 이념은 정신과 자연의 “절대적 실체”(EL §187z)이다. 이념이 없다면, 정신은 이념을 찾기 위해 노력하지 않을 것이고, 자연은 숨길 것이 없을 것이다. 자연과 정신으로 하여금 은폐와 탈은폐의 숨바꼭질 놀이를 하게 하는 것은 바로 이념이다. EnzⅢ §§575-7. Enz I §187도 참조하라.

하게 고도로 추상적인 사변을 통해 대상에 접근하는 형이상학자로 알려져 있지만, 이러한 통념과는 달리 헤겔은 정신을 신체와 분리하여 연구할 수 있는 것으로 생각하지 않으며, 신체와 무관하게 이루어지는 정신에 대한 그 어떤 연구도 승인하지 않는다. 헤겔은 생물학적 논의(혹은 오늘날의 방식으로 말하면 신경생리학적 논의)에 기초하여 정신에 접근한다.³¹²⁾

데카르트적 이원론에서 출발하는 다른 근대철학자들과는 달리, 헤겔의 정신이론은 근본적으로 아리스토텔레스의 영혼이론에 기초한다. 헤겔은 『정신철학』 §378에서 자신의 주관정신철학, 특히 그것의 제1부인 「인간학」에서 아리스토텔레스의 영혼이론이 차지하는 근본적 중요성을 분명하게 밝히고 있다.

영혼에 관한 아리스토텔레스의 책들은 ... 영혼의 특수한 측면이나 상태에 관한 그의 논문들과 함께 아직도 여전히 이 대상[정신-인용자]에 대해 사변적 관심을 보여주는 가장 탁월한 혹은 유일한 작품이다. 정신철학은 정신을 인식하는 일에 개념을 다시 도입하고, 이를 통해 앞서 말한 아리스토텔레스의 책들의 의미를 다시 밝히는 것만을 본질적 목적으로 한다. (EnzIII §378)

헤겔은 여기서 마치 정신에 대한 올바른 이해는 아리스토텔레스의 영혼이론에서 이미 다 해명되었다는 듯이 말하고 있다. 헤겔에게 보기 드문 이러한 찬사를 감안할 때, 헤겔 정신이론에 대한 아리스토텔레스의 영혼이론에 대한 중요성은 부인하기 어려울 것이다. 헤겔은 심지어 영혼에 대한 아리스토텔레스의 이해에 비추어볼 때 칸트의 이론조차 “빈곤하고 공허해”(WLII 491-2) 보인다고까지 말한다. 헤겔이 아리스토텔레스에 대해 이러한 평가를 내릴 수 있는 이유는 이 분야에 대한 그의 저작들이 “이 대

312) 헤겔은 이 점에 관한 한 칸트와도 다른 길을 간다. 앞에서 살펴본 것처럼, 정신에 대한 헤겔의 접근은 우리 지성이 자신이 산출한 규칙의 원천이 된다는 칸트의 주장의 연장선에 있다. 인간만이 규칙에 따라 사고할 수 있으며, 이 규범성의 원천이 인간 자신이라는 생각은 헤겔의 의식이론의 기초가 된다. 하지만 방법의 측면에서 볼 때, 헤겔은 칸트와 전혀 다른 길을 간다. 칸트는 「초월적 연역」에서 경험적 주체로부터 출발하여 그것의 필수적 전제인 초월적 주체를 연역(정당화)한다. 하지만 헤겔은 정신을 탐구할 때 이러한 방법을 채택하지 않는다. 뒤에서 해명되겠지만, 헤겔의 방법은 정신을 그 본성에 따라 전개하는 것이다.

상에 대해 **사변적** 관심을 보여주는 가장 탁월한 혹은 유일한 작품”(EnzIII §378, 강조는 인용자)이기 때문이다. 헤겔에게 ‘사변’(思辨)이란 대립물(A와 -A)의 모순적 통일, 즉 하나이면서 동시에 둘인 것을 의미하며,³¹³⁾ 여기서는 정신(혹은 영혼)과 신체의 모순적 통일을 말한다. 이를 감안하면, 아리스토텔레스에 대한 헤겔의 찬사는 아리스토텔레스가 우리 정신을 신체와 따로 떼어 존재할 수 없는 것으로 보았다는 사실 때문임을 알 수 있다.

하지만 헤겔이 아리스토텔레스가 정신의 사변적 본성을 이미 다 해명한 것처럼 말한다 할지라도, 헤겔의 정신이론은 헤겔 자신의 말과는 달리 아리스토텔레스를 넘어선다. 정신에 대한 헤겔의 핵심적 통찰은 “정신은 활동”이라는 주장에 있다. 이러한 헤겔의 주장은 아리스토텔레스에 의존하고 있으면서도 아리스토텔레스를 넘어선다.

헤겔에 따르면, 정신은 근본적으로 자연 “안에” 놓여 있으며, 더 구체적으로 말하면 신체라는 생물학적 기초에 의존한다. 하지만, 다른 한편 정신은 자신을 탈신체화하여 자유로운 존재로 되고자 한다. 이로써 “자연 속의 정신”인 영혼은 의식으로, 또 (좁은 의미의) 정신으로 나아간다.

(1) 활동

정신의 사변적 본성에 대한 헤겔의 논의는 두 측면으로 나뉘어 있다. 그 첫 번째 측면은 다음과 같다.

1) 정신, 특히 영혼은 자연의 비물질성이다. 영혼은 신체로부터 유래하는 신체의 형식이며, 그것과 분리될 수 없다. 영혼은 신체에 근본적으로 의존한다.

그런데 이 첫 번째 측면에 주목하는 여러 해석자들의 생각과는 달리,³¹⁴⁾ 이는 정신의 사변적 성격에 대한 헤겔의 주장의 시작일 뿐이다. 헤겔의 참

313) Enz I §82 참조.

314) 대표적으로는 Nuzzo, Angelica, “Anthropology, *Geist*, and the Soul-Body Relation: The Systemic Beginning of Hegel’s *Philosophy of Spirit*,” David S. Stern ed., *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit* (Albany: State University of New York Press, 2013)를 참조하라.

된 주장은 다음 두 번째 주장에 있다.

2) 정신은 이러한 신체에 대한 의존성을 극복하고 오히려 신체를 자신의 수단으로 만들어 자신의 목적에 맞게 그것을 지배해나가는 활동이다. 정신은 신체와의 결속에서 벗어나 점진적으로 신체를 지배해나간다. 즉 정신은 애초에 자신이 의존하던 신체를 자신의 지양된 계기로 만든다.

인간의 정신을 자연과 구분되는 정신으로 만들어주는 것은 바로 이 두 번째 측면이다. 그의 이러한 생각은 정신이 “활동”이며, 정신의 “본질과 현상”은 분리되지 않는다는 주장으로 요약된다.

이러한 그의 두 주장은 영혼에 대한 아리스토텔레스의 두 정의(“공통된 정의”와 “연속적 정의”)에 각각 대응한다. 따라서 필자는 아리스토텔레스의 두 정의가 헤겔의 두 주장에 각각 어떻게 영향을 주었는가를 비교하는 방식으로 정신의 사변적 본성에 대한 헤겔의 주장을 살펴볼 것이다. 특히, 후자의 대응에서 우리는 헤겔이 자신의 생각과 달리 아리스토텔레스에 대한 적극적 해석을 통해 자신의 고유한 통찰을 드러냄을 보게 될 것이다.³¹⁵⁾

1) 자연의 비물질성

집이란 무엇인가라는 물음에 대답을 한다고 해보자. 이 물음에 대해 어떤 이들은 ‘자연 재해를 피하기 위한 피난처’라고 대답할 수 있고, 다른 이들은 ‘벽돌과 목재의 조합’이라고 대답할 수 있다. 어떤 것의 정의를 내리고자 할 때 전자처럼 형상 혹은 형식에 주목할 수도 있고, 후자처럼 질료에 주목할 수도 있다. 아리스토텔레스는 전자의 답을 추구하는 이들을 “논리학자”라 부르고, 후자의 답을 추구하는 이들을 “자연학자”라고 부른다.

“영혼의 현상”(즉 심리현상)에 대해 말할 때에도 마찬가지이다. 예를 들

315) 헤겔은 정신에 대한 사변적 이해가 (영혼의 힘과 능력들에 대한 근대적 이해와 대립되는) 잠재태와 현실태라는 아리스토텔레스의 켄레 개념에 이미 선취되어 있다고 본다. 헤겔에 의하면, 이는 정신의 본질이 자기실현이자 전개라는 통찰을 보여준다. Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge UP, 2004), 245 참조.

어, 분노란 무엇인가? 논리학자는 이 물음에 대해 ‘복수의 욕구’라고 대답할 것이고, 자연학자는 ‘심장 주변의 피의 끓어오름 혹은 뜨거움’이라고 대답할 것이다.³¹⁶⁾

아리스토텔레스 자신은 더 이상 논의를 확장하지 않지만, 우리는 영혼의 현상뿐만 아니라 영혼 그 자체에도 같은 방식의 논의를 이어갈 수 있을 것이다. “영혼이란 무엇인가?”라는 물음에 대해 논리학자와 자연학자는 각각 어떤 방식으로 답할 것인가? 플라톤과 에피쿠로스는 서양철학사에 등장한 이 두 접근의 대표적 사례로 각각 거론될 수 있을 것이다.

플라톤은 영혼을 질료인 우리 신체와 무관한 어떤 것으로 간주한다. 그에 의하면, 우리 인간은 감각 대상만이 아니라 비감각적인 것을 실제로 가지고 있으며, 또 이러한 것과 관계 맺는 능력도 가지고 있다. 예컨대 우리 인간은 감각에 의해 지각되지 않는 정의나 아름다움과 같은 것에 대해 알 수 있으며, 감각적 욕망에 의해 추동되지 않는 순수 도덕적 의지도 가지고 있다. 이러한 순수 사유나 순수 의지를 관장하는 부분이 감각 기관 혹은 신체일 수는 없다. 바로 이 부분을 플라톤은 영혼이라 불렀다.

플라톤에게 신체는 영혼과 결합하여 그 본래적 기능을 가로막는 ‘영혼의 감옥’일 뿐이다. 신체와 결부된 감각은 우리의 앎을 기만하고, 신체와 결부된 쾌와 욕망은 올바른 도덕적 선택을 방해한다. 참된 앎과 옳은 행위는 신체의 영향을 차단하고 영혼에 의해 이루어질 때에만 가능하다.³¹⁷⁾

반면 에피쿠로스는 감각을 넘어서 존재의 실재성을 부인한다. 그에 따르면, 인간의 감각에 영향을 미치는 것만이 실재하는 것이며, 나아가 감각을 넘어서 있는 것은 인간의 앎의 대상이 될 수 없다. 감각과 무관한 순수 사유는 감각 경험이 추상화된 결과일 뿐이며, 도덕적 행위와 같은 순수한 의지의 발현 역시 감각적 욕망의 한 형태에 불과하다. 이러한 맥락에서 그는 영혼이 단지 신체로부터 수용한 직접적 감각 자료 및 그 파생물을 계산하

316) 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』(유원기 역주, 궁리, 2001), 403a25-403b8.

317) 인간이 살아 있는 동안 영혼은 이 감옥에서 벗어날 수 없지만, 죽음을 통해 인간의 영혼은 신체로부터 해방되어 자유를 얻는다. 플라톤은 육체로부터 벗어난 영혼은 영원히 소멸하지 않는다고 보았다. 따라서 플라톤에 따르면 우리는 죽은 후에도 우리의 영혼은 영원히 소멸하지 않기 때문에 죽음에 대해 두려워할 필요가 없다. 플라톤, 『파에돈』(전현상 옮김, 이제이북스, 2013), 65d-66a. 『테아이테토스』(정준영 옮김, 이제이북스, 2013), 184b-185d.

는 능력일 뿐이라고 주장한다. 우리의 신체와 무관하게 순수하게 존재하는 영혼 같은 것은 있을 수 없다.

따라서 신체가 소멸할 때 영혼도 당연히 소멸한다. 에피쿠로스에 따르면 죽음은 인간에게 아무것도 아니며, 나아가 우리는 죽음을 두려워할 필요가 없다. 죽음은 우리의 감각에 나타나지 않으며 우리가 감각할 수 없는 것은 실재하는 것이 아니기 때문이다. 그가 한 유명한 말에 따르면, “우리가 존재하는 한 죽음은 우리에게 있지 않고, 죽음이 우리에게 올 때 우리는 존재하지 않는다.”³¹⁸⁾

아리스토텔레스의 영혼이론은 영혼에 대한 이 두 접근을 넘어서는 것을 목표로 한다. 이 둘의 공통적 문제점은 질료와 형상을 분리하여 취급하며, 따라서 영혼을 신체와 무관한 것으로 취급하거나 혹은 영혼을 신체로 환원한다는 데 있다.³¹⁹⁾ 아리스토텔레스에 따르면, 올바른 정의는 질료와 형상 둘 다를 말해야 한다. 즉 정의는 질료 안의 형상 즉 ‘질료 안에서 실현된 형식’이어야 하며, 그래서 에컨대 분노는 “이러저러한 것에 의한(원인), 이러저러한 것을 위한(목적), 그런 종류의 신체 혹은 신체의 일부분의 운동이나 능력”³²⁰⁾으로 정의되어야 한다.

이를 감안할 때, 영혼은 어떻게 정의되어야 하는가? 아리스토텔레스는 『영혼에 관하여』 2권 1장에서 영혼에 대한 정의를 시도하며, 이를 ‘공통된 정의’(koinotatos logos, 412a 5-6)라고 부른다. 공통된 정의의 핵심은 질료와 형식을 잠재태와 현실태의 관계로 보는 데 있다. 그는 먼저 질료와 형상을 각각 잠재태(dynamis)와 현실태(entelecheia)로 규정하고, 그런 다음 현실태를 다시 제일 현실태와 제이 현실태로 구분한다.

그는 잠재태와 현실태가 각각 ‘지식’과 ‘숙고’의 의미를 가진다고 말한다. 잘 알려져 있는 것처럼, 여기서 이것들은 각각 ‘지식 소유’와 ‘지식 사용’의 관계, 즉 ‘지식을 갖고는 있지만 그것을 사용하지 않는 상태’와 ‘지식을 실

318) Epicurus, “Epicurus to Menoeceus,” 85. 또한 Epicurus “Principle Doctrines,” II, 95를 보라.

319) 크레인즈에 따르면, 전자의 “이원론적” 접근은 영혼을 신체와 분리된 것으로 취급하며, 후자의 “유물론적” 접근은 신체의 물질적 요소들에 의해 영혼을 설명한다. Kreines, James, *Hegel on Mind, Action and Social Life: The Theory of Geist as a Theory of Explanation* (Dissertation, The University of Chicago, 2001), 30.

320) 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』, 403a26-8.

제로 사용하는 상태’를 의미하며, 이때 전자는 다시 후자의 잠재태가 된다. 이로써 우리는 제1 잠재태와 제1 현실태, 그리고 제이 잠재태와 제이 현실태라는 두 쌍의 잠재태와 현실태를 가지게 된다. 이것들이 각각 지시하는 바는 다음과 같다.

제1 잠재태: 아직 지식을 가지고 있지는 않지만 지식을 습득할 수 있는 능력을 가진 상태.

제1 현실태: 지식을 습득한 상태.

제2 잠재태: 지식을 소유하고 있지만 활용하지 않는 상태.

제2 현실태: 지식을 활용하는 상태.

(제1 현실태와 제이 잠재태는 사실상 동일한 대상을 지시한다.)³²¹⁾

그런 다음 아리스토텔레스는 이 규정들을 이용하여 영혼을 생명을 가진 “자연적 신체의 제1 현실태”로 정의한다(412a28, 412b5). 그에 따르면, 신체와 영혼의 관계는 제1 잠재태와 제1 현실태의 관계이다. 앎을 가진 상태에 있기 위해서는 애초에 이 앎을 가질 수 있는 잠재적 능력을 갖고 있어야 한다. 어떤 것(예컨대, 돌맹이)이 영혼을 가질 수 있는 잠재적 능력을 가지고 있지 않다면, 그것은 영혼을 실재적으로도 가지지 못할 것이다. 하지만 유기체의 신체는 영혼을 가질 수 있는 잠재적 능력을 가지고 있기에 영혼을 실재적으로도 가지고 있다. 영혼이 잠재적인 것의 현실태의 방식으로 신체와 결합하고 있다는 것은 바로 이런 의미이다.

따라서 영혼은 신체와 따로 있을 수 없다. 영혼은 신체’의’ 형식이다. 영혼과 신체는 함께 있을 때에만 생명체를 이룰 수 있으며, 이것들은 서로 분리된 것으로 이해되어서는 안 된다. 생명체의 영혼은 형식에 따른 실체(ousia kata ton logon, 412b 12)이다. 영혼과 신체의 관계는 밀랍과 그것에 새겨진 각인의 관계와 같다. “밀랍과 그것에 새겨진 각인이 하나인가라는 물음이 … 필요가 없듯이, 영혼과 신체가 하나인가를 물을 필요도 없다.”(412b 6 - 7)

이처럼 아리스토텔레스의 공통된 정의는 신체와 영혼의 관계를 잠재태

321) 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』, 124면의 역주 96) 참조.

와 현실태의 관계로 봄으로써 이 둘의 긴밀한 관계 즉 비분리성을 말하고자 한다. 아리스토텔레스에게 신체와 분리되지 않는 영혼은 기능들의 통일, 즉 '하나'라는 형상 즉 텔로스로서 신체의 모든 부분에 침투하여 신체의 기능들을 하나로 묶어주는 것을 의미한다. 즉 영혼은 신체 전체를 하나로 통제하고 규제하는 통일성이다.

아리스토텔레스와 유사하게, 헤겔 역시 근대에 나타난 정신에 대한 대표적인 두 연구경향을 비판한다(EnzIII §378&z). 그가 “추상적 지성 형이상학”이라 부르는 합리론적 영혼이론은 사유를 통해 영혼에 접근하고자 한다. 이 입장은 정신을 신체와 분리된 것으로 취급하며, 따라서 경험적 관찰을 도외시한다. 반면, 경험심리학은 인식에 있어 관찰과 기술을 중시하며, 정신적 현상에 대해서도 마찬가지로이다. 이 입장은 경험적 특수에서 출발하지만 정신의 힘과 능력들[*예시]을 분석하는 데 머무른다.

헤겔은 이들 둘 다가 영혼에 대한 참된 '사변적' 해명은 되지 못한다고 주장하며, 영혼에 대한 다음과 같은 정의를 내놓는다.

영혼은 단지 그 자체로(für sich) 비물질적인 것이 아닌 자연의 보편적 비물질성...이다. (EnzIII §389)

영혼은 신체의 기계론적 체계나 그 생화학적 과정을 넘어서 있다는 점에서 물론 비물질적이다. 우리가 물리학의 법칙을 통해 영혼을 적절하게 이해할 수 없는 것은 바로 이 때문이다.³²²⁾ 하지만 영혼은 단지 '그 자체로' 즉 자연과 무관하게 비물질적인 것이 아니라³²³⁾ 특수한 신체 기관들에 보편적으로 침투해 있지만 그렇다고 물질적인 것은 아니라는 의미에서 “자연의 보편적 비물질성”이다.

이처럼 헤겔은 비물질적인 영혼을 물질적인 것과 대립시키는 것이 아니라 자연에 속해 있는 것으로 취급한다. 따라서 영혼은 신체에서 유래하지

322) Brinkmann, “The Natural and the Supernatural in Human Nature,” 9. 브링크만은 계속해서 현대의 심신 동일성 이론을 비판한다. “따라서 마음과 두뇌의 동일성에 관한 이론들은 무슨 수를 쓴다 해도 있는 그대로의 영혼 내지 마음의 현상, 즉 영혼 그 자체를 다루지 못한다. 그 이론들은 영혼이나 마음이 부수적으로, 혹은 이것들 자체의 본성과 존재에는 낯선 탐구의 다른 틀을 통해 물리적 성질들을 가진다고 할 수 있는 한에서 이것들을 다룬다.”

323) EnzIII §389z 참조.

만 신체로 환원되지 않는 어떤 것이다. 신체가 없으면 영혼도 없다. 이러한 주장은 질료도, 정신도 단독적으로는 참된 것이 될 수 없다는 지극히 아리스토텔레스적인 질료형상론의 입장에 서 있다. 질료인 신체의 진리는 그것의 정신적 성격이며, 또 정신으로서의 관념성은 자연에서 생겨나오기 때문에 단독적으로는 진리가 되지 못하고 오직 자연에서 유래한 비물질적인 것으로 파악되어야 한다. 따라서 영혼의 비물질성은 “영혼이 자연의 계승자라는 것, … 즉 정신의 자연 내재성”을 말하는 것일 뿐이다.³²⁴⁾ 따라서 영혼은 신체이면서도 신체가 아닌 어떤 것이다. 이 ‘이면서 아님’은 핀카드가 말하듯이 인간 경험에 내재하는 근본적 긴장을 의미하며, 심신을 분리된 두 사물 혹은 실체로 간주하는 오랜 경향은 바로 이 긴장에 대한 오해에서 기인한다.³²⁵⁾

헤겔의 영혼이론은 정신을 초감성적이고 비물질적인 것으로 보는 형이상학적 실체화의 문제뿐만 아니라 그것을 완전히 물질적인 것으로 환원하는 물리주의적 주장 또한 넘어서는 장점을 가지고 있다. 헤겔의 주장은 영혼의 물질성에 대한 부인이라는 특징을 합리론적 영혼이론과 공유한다. 하지만 헤겔에게 영혼은 자연‘의’ 비물질성이다. 즉 그는 영혼이 질료적 신체와 구별되는 어떤 것임을 인정하면서도, 이것이 신체와 무관하지 않다고 주장한다. 다른 한편, 헤겔은 경험심리학이 경험적 특수에서 출발하는 것을 긍정적으로 평가하지만(EnzIII §378), 이 장점은 일면적이다. 이 입장은 “정신의 근원적 통일” 즉 이 힘과 능력들을 하나로 묶어주는 것에는 관심이 없다. 이로써 정신은 “자립적인 힘들의 한낱 집적물”이 될 뿐이며, 각각의 힘들은 통일된 것으로 설명되지 못하고 “외적 연관” 안에 있게 된다 (§378z).³²⁶⁾

324) Nuzzo, “Anthropology, *Geist*, and the Soul-Body Relation: The Systemic Beginning of Hegel’s *Philosophy of Spirit*,” 13-4.

325) Pinkard, *Hegel’s Naturalism*, 29 참조.

326) 예컨대, 경험심리학에 대한 이러한 비판은 헤겔이 프랑스의 감각주의자인 콩디약의 입장에 대해 논할 때 잘 드러난다. 콩디약은 경험의 긍정성에서 출발하는 장점을 가지고 있지만, 주체를 다양한 능력들 혹은 힘들로 파편화하고 서로 다른 단계들을 나란히 늘어놓고 있을 뿐이다. 콩디약은 인간 심리의 여러 규정들이 “이 출발점으로부터 단지 긍정적 방식으로만 출현하는”(EnzIII §442a) 것으로 취급할 뿐이며, 따라서 정신을 통일적으로 설명하지 못한다. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, 251-2 참조.

나아가, 자연의 비물질성이라는 영혼에 대한 헤겔의 정의는 근대철학자들의 공통된 입장인 심신이원론에 대한 비판을 함축하고 있다. 데카르트 이후의 근대철학자들은 정신(res cogitans)과 신체(res extensa)를 자립적인 것으로 전제한 후 이것들을 결합하고자 했다. 이들은 심신 결합을 “기정사실Faktum”로 받아들이고 난 다음 다만 “이를 어떻게 개념적으로 이해할 것인가”만을 문제 삼았다. 이들은 서로 분리된 것으로 간주되는 이 둘이 어떻게 다시 관계를 맺을 수 있을까를 이해하는 데 많은 어려움을 겪지만, 심신 결합의 문제는 이들에게 “개념적으로 이해될 수 없는 신비”가 되었다. 왜냐하면 심신을 “절대적으로 자립적인” 두 실체로 받아들이는 순간, 이것들의 상호침투는 불가능하기 때문이다. 근대철학자들은 분리된 심신을 연결하기 위해 신을 도입하지만, 신은 사실상 이러한 파악 불가능성을 의미할 뿐이다(EnzIII §389A). 헤겔은 이러한 데카르트적 이원론에 반대한다. 아니, 그는 이분법 자체를 인정하지 않는다. 심신은 애초에 하나이며, 따라서 우리는 분리된 두 실체가 어떻게 다시 관계를 맺을 수 있을까를 고심할 필요가 없다. 헤겔은 심신문제에 대한 또 하나의 답변을 내놓는 것이 아니라 이 문제 자체를 거부한다.³²⁷⁾

2) 활동으로서의 정신

하지만 영혼에 대한 헤겔의 입장은 아직 완성되지 않았으며, 그의 “참된 사변적” 입장은 아직 충분히 드러나지 않았다. 영혼이 자연의 비물질성이라는 규정보다 헤겔에게 더 중요한 것은 우리의 정신 혹은 영혼이 활동이라는 그의 주장이다. 이 주장은 영혼에 대한 아리스토텔레스의 “연속적 정

327) 따라서 헤겔은 심신문제와 관련하여 오늘날 유행하는 심리철학의 여러 입장들과도 입장을 달리 한다. 현대의 심리철학적 입장들은, 심적인 것의 실체성을 부인하는 제거주의적 유물론(유형 동일성 이론)이든 비인과적 방식으로 심적인 것과 물리적인 것의 관계를 해명하고자 하는 비환원적 물리주의(토큰 동일성 이론, 특히 기능주의)이든 간에, 심신의 자립성을 전제한 다음 심신을 통일하고자 하는 데카르트적 이원론의 틀 안에서 이 문제에 접근하고 있다고 할 수 있다. 헤겔의 입장은 이러한 현대적 경향들과 근본적으로 구분된다. Brinkmann, “The Natural and the Supernatural in Human Nature,” 4-5, 12-15, 특히 Brinkmann, 같은 글, 14의 수반이론 비판 참조. 브링크만에 따르면, 수반이론은 실체 이원론을 속성 이원론으로 대체했을 뿐이며, 이는 아리스토텔레스적 의미에서 학이 아닌 현상 기술일 뿐이다.

의”에 대한 그의 적극적 해석을 통해 제시된다. 헤겔은 아리스토텔레스의 진정한 심오함이 그가 공통된 정의에 머무르지 않고 연속적 정의를 추구한 데 있으며, 연속된 정의야말로 “참된 보편”이라고 주장한다.³²⁸⁾ 사실, 공통된 정의는 질료와 형상의 관계 즉 신체와 영혼의 하나임을 말할 뿐 이것들의 관계가 구체적으로 어떠한지, 다시 말해 이것들이 어떻게 하나가 될 수 있는지는 말하지 못한다.³²⁹⁾ 이에 대한 해명은 연속적 정의에서 이루어진다.

그렇다면, 연속적 정의란 무엇을 말하는가? 잘 알려져 있는 것처럼, 아리스토텔레스는 영혼을 유기체 일반의 기능으로 이해하며, 따라서 인간뿐만 아니라 식물과 동물 역시 영혼을 가지고 있다고 주장한다. 식물의 영혼은 영양 공급을 담당하고, 동물의 영혼은 감각과 장소 이동을 담당하며, 인간의 영혼은 이성적 능력을 갖추고 있다. 하지만 이 영혼의 형태들은 배타적이지 않다. 동물의 영혼은 식물의 영혼을 포함하며, 인간의 영혼은 동물과 식물의 영혼을 포함한다. 즉, 동물의 영혼은 두 부분(식물적 부분과 동물적 부분)으로, 인간의 영혼은 세 부분(식물적 부분, 동물적 부분, 인간적 부분)으로 이루어져 있다.

하지만 연속적 정의의 참된 의의는 영혼의 세 종류를 종별적으로 이해하는 데 있지 않다. 공통된 정의와 연속적 정의의 관계는 유적 정의와 종별적 정의의 관계로 이해될 수 없다. 중요한 것은 세 종류의 영혼의 서로간의 관계, 즉 앞단계와 뒷단계의 관계를 해명함으로써 세 영혼이 어떻게 하나로 통일될 수 있는가를 이해하는 데 있다.³³⁰⁾

그렇다면, 세 종류의 영혼들은 서로 어떤 관계를 맺고 있는가? 아리스토텔레스는 상위의 것이 하위의 것을 **잠재적으로** 포함하는 방식으로 이것들

328) Hegel, G. W. F., VGP II, 203. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, 249-50 참조.

329) 페라린은 공통된 정의가 사실(that)만을 말할 뿐 이유(why)는 말하지 않으며, 영혼의 각각의 종류들에 대해 구체적이고 분명한 것을 무시하는 결함을 가진다고 지적한다. Ferrarin, 같은 책, 249.

330) 아리스토텔레스는 각각의 “고유하고 불가분한 종들”을 언급하지 않는 “공통된 정의를 찾는 것은 어리석은 일일 것”(414b25-8)이라고 말하면서도, 공통된 정의 혹은 원리를 찾는 일을 포기하지 않는다. 그것은 아리스토텔레스의 연속적 정의가 종별적으로 구분되는 영혼들이 서로에 대해 어떤 관계를 맺는지를 보여줌으로써 영혼이 어떻게 통일의 기능을 수행하는지를 구체적으로 보여주고 있는 것이기 때문이다.

이 서로 관계를 맺고 있다고 주장한다. 이 말의 의미는 하위의 것은 상위의 것 없이 그 자체로 존재할 수 있지만, 상위의 것은 하위의 것 없이 존재할 수 없다는 것이다. 이때 하위의 것은 상위의 것 안에 실질적으로 있는 것이 아니라 잠재적으로 있다. 잠재적으로 있다는 것은 하위의 것이 상위의 것의 정의에 포함되지 않지만, **잠재적으로** 상위의 것 안에 포함되어 있음을 의미한다. 아리스토텔레스에 따르면, 이것들의 관계는 눈(eye)과 봄(seeing)의 관계와 같다. 우리가 뭔가를 보기 위해서는 눈이라는 시각 기관을 가지고 있어야 한다. 눈이 실제적 기능을 하지 못한다면, 그것은 “그림 속의 눈과 다르지 않을 것이며, 따라서 그것은 눈이라고 불릴 수도 없는 한낱 동음이의어에 불과할 것이다.”³³¹⁾ 이처럼 실제적 기능의 수행을 위해서는 이를 위한 잠재적 능력이 전제되어야 한다.³³²⁾

감각능력은 바로 이와 같은 방식으로 영양섭취능력을 포함한다. 즉 감각능력에 대한 정의에는 영양섭취능력에 대한 정의가 포함되어 있지 않지만, 후자는 전자 안에 ‘잠재적으로’ 들어있다. 이는 지성능력과 감각능력의 관계에 있어서도 마찬가지이다. 지성능력에 대한 정의에는 감각능력에 대한 정의가 포함되지 않지만, 후자는 전자 안에 ‘잠재적으로’ 들어있다. 지성은 감각과 독립적이지만, 감각 없이는 있을 수 없다. 하위의 것을 전제하지 않으면, 상위의 것은 있을 수 없다. 영양섭취가 제대로 이루어지지 않으면 눈은 제 기능을 발휘하지 못하며, 감각능력에 의존하지 않으면 지성 또한 제 기능을 하지 못한다. 바로 이런 식으로 동물적 영혼은 식물적 영혼을 자기 안에 포함하며, 인간적 영혼은 식물적 영혼과 동물적 영혼을 자기 안에 포함한다. 이를 헤겔은 아리스토텔레스에 대한 강의에서 다음과 같이 단적으로 표현한다. “인간은 또한 동물이며 식물이다”(VGPII 203).³³³⁾

331) Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, 248-9.

332) 아리스토텔레스는 이 관계를 또한 도형에 비유하기도 한다. 이 관계는 예컨대 삼각형이 그 자체로 존재하지만, 사각형은 삼각형을 포함하는 것과 같은 관계라는 것이다. 여기서 우리는 사각형의 그림으로부터 삼각형을 도출해낼 수 있지만, 이 삼각형은 실질적 삼각형이 아니라 잠재적 삼각형으로 있다(414b29-32). 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』, 142면의 역주 134) 참조.

333) 이로써 우리는 아리스토텔레스가 영혼을 설명하는 과정에서 왜 제일 현실태와 제이 현실태를 구별하는지도 이해할 수 있게 된다. 그가 이처럼 이 두 현실태를 구별한 것은 영혼의 두 가지 측면을 나누어 분석하기 위한 것이다. 제일 현실태는 질료와 형상의 분리 불가능성을 강조한다. 돌맹이는 영혼을 가질 수 없다. 왜냐하면 이를 위한 잠재적 능력을 가지고 있지 않기 때문이다. 하지만 유기체의 신체는

정신 혹은 영혼이 “활동”이라는 헤겔의 주장은 이러한 아리스토텔레스의 정의에 대한 적극적 해석에 기초한다. 헤겔의 해석은 다음의 문제와 관련된다. 아리스토텔레스의 주장처럼 하위의 영혼들이 상위의 영혼 안에 포함된다면, 각각의 영혼들은 서로 독립적으로 있는가, 아니면 하나로 통일되어 있는가? 이것들이 통일되어 있다면, 이 각각의 영혼들은 어떻게 하나로 통일될 수 있는가?

서로 다른 영혼들은 상위의 것이 하위의 것들을 자신의 목적에 따르도록 만들 때에만 하나의 영혼이 될 수 있다. 상위의 것은 하위의 것에 대한 의존을 극복하고 그것을 지배하기 시작하며, 하위의 것은 상위의 것의 목적에 봉사하는 방식으로만 존재하게 된다. 다시 말해, 하위의 것의 형식은 상위의 것이 자신의 형식을 실현하고자 할 때 그것의 질료가 되며, 술어가 주어에 대해 있는 방식으로 상위의 것과 관계한다.³³⁴⁾

이런 식으로 인간적 영혼 혹은 지성능력은 자신의 목적을 위해 하위능력들을 이용한다. 정신은 자신의 신체에 대한 의존성을 극복하고 이를 지배하기 시작하며, 이제 하위의 것과 상위의 것의 변증법적 관계가 드러난다. 앞에서 말한 것처럼, 애초에 상위의 것은 하위의 것에 의존적이었지만, 이제 상위의 것은 하위의 것을 지배하고 하위의 것은 상위의 것에 종속된다.

정신은 이처럼 애초에는 자신이 의존하고 있던 것을 자신에게 종속된 계기로 바꾸어놓는 **활동**이다. 정신은 하위의 것을 자신의 것으로 만드는 과정 혹은 활동으로만 존재한다. 지성은 감각을 극복하고 지배하는 과정으로만 존재한다. 하위의 것에 대한 상위의 것의 잠재적 포함관계는 정신이 신체의 영향을 극복하고 이를 지배해나가는 과정을 말한다.

따라서 정신의 사변적 본성에 대한 헤겔의 주장의 핵심은 영혼과 신체의 분리 불가능성이 아니라 애초에 자신이 의존하던 것을 자신에게 종속된 계기로 만드는 영혼의 활동에 있다. 활동으로서의 정신은 신체로부터 독립하여 이 신체를 자신의 **지양된** 계기로 만든다. 나아가, 활동을 이런

영혼을 가질 수 있다. 왜냐하면 이를 위한 잠재적 능력을 가지고 있기 때문이다. 반면, 제이 현실태는 영혼이 사물이 아니라 활동으로 존재함을 강조한다. 예컨대, 지성은 지식의 소유와 활용의 관계처럼 감각과 분리된 것이 아니라 감각을 종합하는 과정 혹은 활동으로만 존재한다.

334) VGP II 204. Ferrarin, 앞의 책, 250 참조.

식으로 이해함으로써 우리는 헤겔이 왜 정신의 본질과 현상이 동일하다고 말하는가에도 답할 수 있다. 왜냐하면 정신은 자신의 현상(자연 혹은 동물적이고 식물적인 영혼)을 자신의 본질(정신 혹은 아리스토텔레스의 인간적 영혼)의 종속된 계기로 만듦으로써 본질과 동일하게 만드는 활동이기 때문이다. 이 활동에 의해 정신의 본질과 현상은 둘이 아닌 하나가 된다.³³⁵⁾

바로 이러한 이해에 기초하여 헤겔은 정신과 자연의 관계를 다음과 같이 정식화한다.

정신은 자연을 전제하고 있지만, 정신은 자연의 진리이다. (EnzIII §381)

정신은 자연에서 유래하며, 자연이 존재하지 않으면, 정신이 있을 수 없다. 즉 정신은 자연을 전제한다. 하지만 정신은 또한 자연의 진리이기도 하다.³³⁶⁾ 정신은 자신을 전개하는 과정에서 자연의 영향력으로부터 벗어나 오히려 자연을 지배하고 그것을 자신의 것으로 만든다. 이로써 정신에 대한 자연의 영향력은 소멸하며, 정신은 이러한 영향력에서 벗어나 자신의 고유한 잠재력을 실현한다.³³⁷⁾

335) Ferrarin, 같은 책, 248.

336) 여기서 사용된 **진리**의 의미에 대해 페라린은 다음과 같이 설명한다. “헤겔이 하나의 규정이 다른 것의 진리라고 말할 때, 이는 전자가 우리에게 대해 첫 번째이고 출발점이라 해도, 후자가 즉자적으로 첫째인 것 즉 전자의 규정 안에서 줄곧 활동적인 것을 의미한다. 후자는 전자를 자신의 계기로 환원함으로써, 즉 전자를 자신의 활동에 종속함으로써 단지 어떤 관계의 관계항 중 하나가 아닌 관계의 전체가 된다. 정신이 자연의 진리라는 말은 자신이 아는 자연이 단지 타자로 있는 이념일 뿐임을 깨닫기 위해 정신이 자연과의 결속에서 벗어나야 한다는 것을 의미한다. 이와 같은 대립물의 쌍에서 우월한 형식은 열등한 것과의 결속과 단절하고 마침내 그것을 지배한다.” Ferrarin, 같은 책, 253.

337) 정신이 이처럼 이중적 성격을 가진다 하더라도, 그 중 본질적인 것은 두 번째 측면이다. 이 두 번째 측면이야말로 활동이라는 정신의 근본적 성격에 부합한다.

결 론

1.

칸트는 ‘대상이 우리 인식을 따라야 한다’는 초월적 전회를 통해 전통 형이상학이 가정했던 우리 앎과 세계의 직접적 일치의 가능성을 부인함으로써 위기에 빠진 형이상학을 구제하고자 했다. 전회는 우리 이성이 스스로 수립한 선험적 형식을 경험가능성의 필요조건으로 도입하며, 대상은 경험과 무관하게 확립된 형식에 따라 이해 가능한 것으로 우리에게 나타난다. 하지만 칸트에 따르면, 대상이 우리 인식을 따른다는 것은 인식의 선험적 형식에 따라 우리에게 나타나는 대상에 대해서만 알 수 있으며, 이러한 선험적 형식과 무관하게 있는 그대로 고찰되는 대상인 물자체에 대해서는 알 수 없음을 의미한다. 이런 식으로 칸트는 “앎의 제한”을 초월적 전회의 필연적 귀결로 간주한다.

하지만 헤겔은 칸트의 초월적 전회를 받아들이되 “앎의 제한”을 초월적 전회의 필연적 귀결로 받아들이지 않는다. 그에 따르면, 의식은 칸트가 주장하는 우리 앎과 즉자의 간극을 인정하면서도 즉자에 대한 앎에 도달할 수 있다. 의식은 개념적 도식을 가지고 있으며, 이 도식에 따라 세계를 이해한다. 이러한 의식의 제약성을 감안할 때, 즉자를 직접적으로 알 수 있는 방법은 없다. 하지만 의식은 **의식 안에 나타난 즉자**를 통해 간접적 방식으로 즉자와 관계할 수 있다. 이런 식으로 우리는 의식 안의 즉자를 통해 간접적인 방식으로 즉자를 알게 된다. 이러한 관계가 가능한 것은 의식이 가지고 있는 규범적 제약성이 완전하지 않기 때문이다. 의식의 개념적 도식은 완전할 수 없으며, 따라서 의식의 정합적 체계 안에는 언제나 비정합적인 것이 나타난다. 이러한 도식의 불완전성은 의식으로 하여금 자신의 한계를 넘어설 수 있게 하는 열쇠가 된다. 의식의 정합적 체계 안에는 반드시 비정합적인 것, 즉 헤겔이 의식 안에 나타나는 즉자라고 부르는 것이 나타나며, 우리는 바로 이를 통해 직접적 방식은 아니더라도 의식의 앎을 검사할 수 있다. 의식 안의 즉자는 의식과 세계의 불일치의 간접적 증거가

된다. 즉, 헤겔에게 (비)타당성은 건전성의 간접적 증거로 이해된다. 이런 식으로 헤겔은 칸트가 주장한 “앎의 제한”을 넘어선다.

물자체를 우리 앎의 영원한 피안으로 남겨놓는 칸트와 달리, 헤겔은 의식이 즉자를 알 수 있다고 주장한다. 하지만 이 앎이 완전한 앎을 의미하는 것으로 오해되어서는 안 된다. 완전한 앎, 즉 의식과 대상의 완전한 일치에 도달하는 것은 물론 불가능하다. 완전한 일치에 도달한다면, 우리는 더 이상 앎을 추구하지 않게 될 것이다. 하지만 완전한 일치가 불가능하다고 해서 완전한 불일치만이 남는 것은 아니다. 헤겔이 주장하는 앎은 완전한 일치도 완전한 불일치도 아닌 불일치 속의 일치, 즉 불완전한 일치로서의 일치이다. 완전한 앎이 불가능하다는 것이 칸트가 말하는 앎의 불가능성, 즉 “앎의 제한”과 동일한 것은 아니다. 의식의 앎은 불완전한 것이라 해도 이미 즉자에 대한 앎이다. 우리는 세계에 대해 알 수 있지만 다만 부분적으로 알 뿐이며, 이처럼 부분적으로 알 뿐이기 때문에 알고자 계속 노력하게 된다.

이처럼 헤겔의 주장은 의식의 앎, 즉 의식과 대상의 관계에 대한 새로운 이해를 요구한다. 인간의 앎은 유한하지만, 그것은 자신의 형식 너머에 있는 것을 알 수 없다는 의미에서가 아니라 대상에 대한 완전한 앎에 도달할 수 없다는 의미에서 유한하다. 완전한 앎을 상정하는 것은 사실상 인간 정신의 유한성을 부인하는 것이다. 하지만 인간은 완전한 앎에 도달할 수 없다 할지라도, 이 앎을 계속 추구해가는 한에서 무한하다. 『정신현상학』에서 나타난 헤겔의 말로 하면, 칸트의 생각과 달리 인식은 절대자와 단적으로 분리되어 있지 않다. 우리가 절대자를 알고자 노력하는 한에서 인식은 절대자와 하나이다.

2.

헤겔은 칸트가 주장한 “앎의 제한”을 인정하지 않으며, 의식이 즉자를 알 수 있다고 주장한다. 헤겔에 따르면, 의식은 의식 안에 나타난 즉자를 통해 간접적으로 즉자를 알 수 있다. 이는 헤겔이 의식이 세운 규칙에 따르는 대상과 그렇지 않은 대상의 관계를 칸트와 다른 방식으로 이해하고

있음을 의미한다. 헤겔은 이 두 대상에 대한 칸트의 구별을 인정한다. 헤겔은 이 두 대상을 각각 ‘의식에 대해 있는 것’과 ‘즉자’로 명명한다. 하지만 헤겔은 이 두 대상의 관계에 대한 칸트의 생각에 반대한다. 칸트의 생각과 달리, 이것들은 “공간적 직관에서처럼”(PhG74) 단적으로 분리되어 있지 않다. 즉자는 칸트의 물자체처럼 의식 밖에 머물러 있지 않다. 즉자는 의식 안에 나타나며, 이로써 우리는 즉자에 대한 앎을 가질 수 있게 된다. 두 대상은 서로 관계하며, 서로에게 영향을 미친다.

즉자가 의식 안에 나타나고 두 대상이 서로 관계할 수 있는 이유는 의식이 가지고 있는 규칙, 다시 말해 사고규정이 완전하지 않기 때문이다. 앞에서도 언급한 것처럼, 헤겔은 전회 이후 사고규정이 존재규정을 반영하지 않음으로써 이 두 규정이 서로 분리된다는 칸트의 주장에 동의한다. 사고규정은 대상의 존재방식과 무관한 사고의 규칙일 뿐이다. 하지만 칸트의 생각과 달리 우리의 사고규정은 불완전하다. 이 불완전성으로 인해 사고규정은 존재규정이 자기 안으로 들어오는 것을 막을 수 없다. 사고규정은 존재규정과 떨어져 있다 해도 그것과 아무런 관계가 없는 것이 아니다. 헤겔은 이처럼 사고규정과 존재규정을 동일시한 라이프니츠에 대한 칸트의 비판에 동의하면서도 이 두 규정을 분리한 이후에도 사고규정이 존재규정과 따로 떨어져 있지 않다고 주장한다.

사고와 존재의 이러한 이중적 관계를 사고규정의 관점에서 다룬 것이 바로 헤겔의 모순이론이다. 사고의 본질은 동일성을 추구하는 것이다. 하지만 사고는 존재를 완전히 규정할 수 없으며, 따라서 완전한 동일성에 도달하지 못한다. 왜냐하면 사고의 동일성은 불완전하기 때문이다. 칸트는 사고가 경험적 다수성을 완전히 규정할 수 없으며, 따라서 사고의 통일은 불완전하다고 주장한다. 사고의 통일과 마주할 때 존재는 통일의 대상이면서 동시에 이 통일에 저항하는 잔여 혹은 타자라는 이중적 성격을 가지게 된다. 이처럼 사고와 존재 사이에는 사고의 통일에 대한 경험적 다수성의 이중성, 혹은 이로 인한 사고와 존재의 이중적 관계로 표현될 수 있는 긴장이 있다. 헤겔은 이 긴장의 존재에 대해 칸트와 생각을 같이 하지만, 이 긴장에 대해 전혀 다른 관점에서 접근한다. 칸트에게 경험적 다수성은 사고에 의해 완전히 통일될 수 없는 근본적 타자로 간주될 뿐인 반면, 헤겔은 사고의 통일이 이러한 존재와 만날 때 생겨나는 사고의 운동에 주목한

다. 여기서 사고는 지속적 재규정을 통해 이중적 성격을 가진 존재를 계속해서 자기 안으로 흡수하는 통일의 운동으로 이해된다. 사고와 존재의 근본적 불일치를 선언하고 물자체를 우리 앎의 영원한 피안으로 남겨놓는 칸트와 달리, 헤겔은 사고의 영원한 운동을 통해 사고와 존재의 불일치를 극복하고자 한다. 헤겔은 이중적 성격의 존재에 대한 우리 사고의 이 관계, 이로써 생겨나는 사고의 영원한 운동을 모순이라 부른다. 헤겔에게 모순은 우리의 앎으로 완전히 규정될 수 없는 세계를 그럼에도 계속 알아가 고자 하는 우리 사고의 노력을 의미한다.

이처럼 헤겔 철학은 사고의 동일성 바깥에 있는 근본적 타자의 존재를 배제하지 않는다. 헤겔은 사고의 동일성과 경험적 다수성의 긴장을 사고의 운동으로 해명하고자 한다. 이를 염두에 둘 때, 우리는 헤겔을 동일성 철학자로 간주하는 잘 알려진 비판에 답할 수 있게 된다. 60년대 이후 프랑스 철학은 다양한 형태로 헤겔 철학을 비판해왔다.³³⁸⁾ 알튀세르는 헤겔의 역사철학이 각각의 역사적 시기의 본질을 구성하는 “내적 원리”를 가정함으로써 다양하고 복잡한 사태를 하나의 모순으로 환원시킨다고 비판한다.³³⁹⁾ 데리다는 헤겔의 “지양” 개념이 “전적으로 담론, 즉 체계 혹은 의미화의 작업 안에서 생산되는” “제한경제”(restricted economy)에 속한다고 비판한다.³⁴⁰⁾ 그리고 역사적 방법론에 대한 평생에 걸친 푸코의 탐색은 목

338) 들뢰즈는 이 시기 프랑스철학의 두드러진 특징 중 하나를 “반-헤겔주의”로 규정한다. 질 들뢰즈, 『차이와 반복』(김상환 옮김, 민음사, 2004), 17. 푸코 또한 이 시기의 특징을 “헤겔로부터 벗어나려는” 시도로 규정한다. Baugh, Bruce, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism* (Routledge, 2003), 119 참조.

339) 루이 알튀세르, 『맑스를 위하여』(이종영 역, 1997, 백의), 119의 다음 구절 참조. “총체성을, 즉 주어진 역사적 사회(그리스, 로마, 신성로마제국, 영국 등)의 무한한 다양성을 하나의 단순한 내적 원리로 환원시키는 것이 원리적으로 가능하기 때문에, 모순에 원리적으로 귀속된 이 단순성이 총체성 속에서 반영될 수 있게 된다. 더욱 명료히 말해야 할 필요가 아직도 있는가?” 헤겔의 “표현” 개념이 근본적으로는 내적 원리를 감추고 있는 결정론이라는 “표현적 인과성”에 대한 알튀세르의 비판 역시 그 핵심은 동일하다. Althusser, Louis, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970), 186-9 참조.

340) Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 275. 데리다의 이 비판에 대한 반비판으로는 Houlgate, Stephen, “Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory,” *Journal of the History of Philosophy* vol. 34, no. 1 (January 1996)을 참조하라.

적론 없는 역사에 대한 모색이라 할 수 있으며, 이는 “개별적 사건을 관념적 연속성으로 해소하고자 하는” 헤겔식의 역사관에 대한 대립이라 할 수 있으며,³⁴¹⁾ “그 자신을 표현하고자 하는 정신의 필연적 운동”을 표현하는 “거대서사”에 대한 료타르의 경멸 역시 헤겔을 염두에 둔 것이다.³⁴²⁾

이 비판들은 비판의 관점이나 대상에 있어 간과할 수 없는 차이점들도 가지고 있지만, 헤겔 철학이 무한한 다양성이라는 환원될 수 없는 요소들을 하나의 단일한 내적 원리로 환원시킨다고 주장한다는 점에서 공통점을 가지고 있다. 이들에 따르면 이런 식의 환원주의는 우리 삶의 다양성과 풍부함을 정당화되지 않은 어떤 근본적 이념이나 원리를 통해 이해하고자 한다는 점에서 문제가 있다. 이러한 이들의 주장에는 헤겔 철학이 차이를 동일성에 종속시키는 동일성 사유를 전제하고 있다는 것이 함축되어 있다. 즉 헤겔 철학은 근본적으로 다양한 요소들을 하나의 원리 혹은 동일성으로 환원하여 그것 아래 포섭하고 있다. 이런 식으로 이해할 때, 동일성 사유는 헤겔식의 환원론을 가능하게 하는 전제 혹은 원리가 된다.

이러한 비판을 보다 분명하게 전개한 철학자가 바로 들뢰즈이다. 이와 관련하여 들뢰즈는 두 가지 종류의 차이를 구분한다. 먼저, 첫 번째 종류의 차이는 동일성에 종속되지 않는 차이로서 들뢰즈는 이를 “차이 그 자체”³⁴³⁾라고 부른다. 반면, 이와 대조되는 다른 종류의 차이는 동일성을 전제하는 “개념적 차이”³⁴⁴⁾이다. 들뢰즈에게 근본적인 것은 하나의 개별자를 발생할 수 있게 해주는 근거로 기능하는 첫 번째 종류의 차이이다. 이 차이야말로 유기적 표상에 봉사하는 어떤 개념적 형태로도 환원될 수 없는 “궁극적이고 절대적인 차이”³⁴⁵⁾이다. 하지만 들뢰즈에 따르면 헤겔 철학이 인정하는 유일한 차이는 오직 개념적 차이이다. 따라서 헤겔 철학은 동일성에 종속되지 않는 환원 불가능한 궁극적 차이를 인정하지 않으며, 동일성을 궁극적인 것으로 전제하고 차이를 개념적 차이로 환원함으로써 차이

341) Baugh, 앞의 책, 147-8 참조.

342) 같은 책, 119 참조.

343) 『차이와 반복』, 85.

344) 같은 책, 79.

345) 질 들뢰즈, 『프루스트와 기호들』(서동욱, 이충민 옮김, 민음사, 1997), 72. 들뢰즈에 따르면, “존재를 구성하고 우리가 그 존재에 대해 사유하고 이해할 수 있도록 해주는 것”은 바로 이러한 차이이다.

자체에 대한 사유를 불가능하게 만든다. 이러한 개념적 차이는 유적 동일성을 전제할 때에만 가능한, 따라서 “궁극적인 동일성, 전체성, 유기체적 표상에 봉사하는 부수적인 도구”³⁴⁶⁾일 뿐이다. 따라서 헤겔의 변증법은 “처음에는 서로 차이 나는 것들, 즉 대립적인 것을 제시하지만 결국엔 부정의 부정, 정반합의 운동을 통해 차이를 동일한 것, 전체성에 종속시키는 작업”³⁴⁷⁾일 뿐이다.

하지만 헤겔에게 개념 혹은 사고는 동일성에 한정되지 않으며 차이를 포함한다. 그리고 여기서 말하는 차이는 들뢰즈의 말을 빌리면 한낱 개념적 차이가 아닌 차이 자체를 의미한다. 다시 말하면, 헤겔은 차이를 배제하는 동일성 철학이 아니다. 동일성 철학과 관련된 들뢰즈의 헤겔 비판은 헤겔의 모순 개념에 대한 그의 오해에서 기인한다. 앞에서 살펴본 것처럼, 헤겔의 모순은 사물에 자기동일성을 부여하는 우리 사고의 불완전한 운동을 의미한다. 사고는 근본적으로 대상의 모든 규정들을 하나의 원리에 의해 사고된 규정들의 총체성으로 파악하고자 하며, 사물은 어떤 것의 어떤 것임을 규정하고자 하는 이러한 사고의 운동에 의해 자신의 개체성을 얻게 된다. 하지만 동일화를 향한 이러한 사고의 운동은 완전한 규정에 도달하지 못한다. 어떤 것은 사고의 운동에 의해 자기존립적인 긍정적인 것으로 나타나지만, 부정적인 것으로서의 타자는 이 존립이 한낱 가상일 뿐임을 보여준다. 여기서 부정적인 것으로서의 타자는 사고의 통일 밖에서 어떤 것을 부정하며 규정하는 것을 의미하지 않는다. 그것은 어떤 것이 자기동일성을 유지하기 위해 반드시 관계해야 하지만 동시에 어떤 것의 자기동일성을 사라지게 하는 사고의 통일 안에 있는 타자를 의미한다. 어떤 것의 자기동일성은 타자와의 관계 안에서만 자기동일성을 가진다. 하지만 어떤 것이 타자를 통해서만 자기동일성을 가진다는 것은 사실상 자기동일성의 소멸을 의미한다. 타자는 사고에 의해 수행되는 규정의 불완전성을 환기시킴으로써 사유에 의해 형성된 어떤 것의 자기동일성을 위협한다. 하지만 부정적인 것의 매개에 의해 최초의 자기동일성은 소멸되어 가상으로 드러난다 해도 이러한 매개를 거친 새로운 자기동일성이 다시 나타난다. 타자관계는 최초의 자기동일성을 부인하지만, 어떤 것은 타자관계 안에서

346) 서동욱, 『들뢰즈의 철학: 사상과 그 원천』(민음사, 2002), 20.

347) 같은 책, 110-1.

과정으로서의 자기동일성을 가진다. 이처럼 부정적인 것이 동일성을 소멸시킨다 해도, 부정적인 것만이 사고대상을 변형시키며 새로운 동일성을 찾기 위해 우리의 사고를 앞으로 나아가게 한다. 하지만 사고의 운동은 이러한 타자를 포함하여 다시 새로운 동일성을 구성한다. 이처럼 어떤 것의 자기동일성은 타자와의 관계 안에서만 유지되며, 타자 역시 자기동일성과의 관계 안에서만 타자이다. 어떤 것의 자기동일성은 이것들의 상호규정 안에서 이루어지는 과정으로서의 동일성일 뿐이다. 헤겔은 사고의 운동 안에 있는 바로 이 둘의 공존(A&-A)을 모순이라 부른다. 헤겔의 모순은 사고의 동일화운동의 결과로 만들어지는 규정이 완전할 수 없음에 대한 주장이며, 어떤 것을 어떤 것으로 만들어주는 동일성이 언제나 타자와 함께 함을 의미한다. 타자는 늘 저항하며, 이를 통해 사고의 완결성은 부정된다. 하지만 사고는 이러한 타자를 포함하는 새로운 자기동일성을 구성한다.

우리는 이를 사고의 통일과 경험적 다수성의 긴장관계로 달리 표현할 수 있다. 헤겔은 사고의 바깥을 남겨두는 칸트와는 달리 사고의 바깥을 남겨두지 않고 사고의 바깥이 사고로 완전히 환원될 수 없다는 것을 사고규정 안에서 표현하는 방식을 취한다. 칸트는 사고가 경험적 다수성을 완전히 규정할 수 없으며, 따라서 사고의 통일은 불완전하다고 주장한다. 사고의 통일 앞에서 존재는 통일의 대상이면서 동시에 이 통일에 저항하는 잔여 혹은 타자라는 이중적 성격을 가진다. 반면, 헤겔은 사고와 존재 사이의 이러한 긴장을 인정하면서도, 이 긴장을 사고와 존재의 통일의 출발점으로 삼는다. 칸트에게 경험적 다수성은 사고에 의해 완전히 통일될 수 없는 근본적 타자로 간주될 뿐인 반면, 헤겔은 사고의 통일이 이러한 존재와 만날 때 생겨나는 사고의 운동에 주목한다. 존재는 사고의 통일과 마주할 때 완전히 통일되지 않으며 사고에 저항하며, 사고는 이처럼 저항하는 타자에 맞서 다시 이를 자기 안으로 포섭하고자 한다. 따라서 사고에 대한 존재의 저항은 다시 통일을 향한 사고의 새로운 운동을 야기한다. 바로 이러한 통일을 향한 운동 안에서 사고와 존재는 통일되어 있다. 이러한 사고와 존재의 긴장, 더 정확히 말해 사고의 통일 앞에서 통일되면서 저항하는 존재와 이를 다시 통일하려는 사고의 영원한 운동이 바로 헤겔의 모순이다.

칸트는 현상과 물자체를 구분함으로써 결국 이분법을 넘어서지 못한다.

칸트에게 알 수 있는 것과 알 수 없는 것은 분리되어 있다. 통일의 대상이자 저항의 타자인 경험적 다수성이 사고의 (완전한) 앎의 대상이 될 수 없는 것은 바로 이 때문이다. 헤겔식으로 말하면, 칸트는 사고의 통일과 경험적 다수성의 맞섬, 혹은 경험적 다수성의 이분법적 분열에 집착하기 때문에 모순적 사유로 나아가지 못하고 대립적 사유에 머무르게 되었다. 하지만 헤겔은 이러한 맞섬과 분열이 만들어내는 운동에 주목함으로써 이분법적 사유를 넘어 통일로 나아간다.

헤겔에 대한 반(反)헤겔주의자들의 의심은 헤겔의 개념이 우리의 근원적 경험인 차이 자체를 불가능한 것으로 만든다는 것이다. 하지만 헤겔은 동일성을 동일화 운동으로 이해함으로써 이미 개념에 차이를 도입하고 있다. 이러한 생각은 기원이 자신과의 차이를 통해 자신의 결과를 생산함으로써 기원으로 성립할 수 있다는 데리다의 차연 개념이나, 동일성으로 환원되지 않는 차이 자체에 대한 들뢰즈의 구상을 이미 선취하고 있다. 반성규정으로서의 동일성이 개념 혹은 사고에 내적 차이를 도입하는 절차라면, 나아가 헤겔은 모순을 통해 이러한 동일화운동이 결국 불완전할 수밖에 없음을 분명히 한다. 동일성은 일시적이며 타자를 포함한 새로운 동일성을 만들어가는 운동일 뿐이다.

3.

칸트는 사고규정과 존재규정의 관계에 대한 전통 형이상학자들의 믿음에 도전함으로써 형이상학의 가능성 자체를 문제 삼을 뿐만 아니라 질료와 형식의 관계를 바꿔놓는 방식으로 새로운 형태의 형이상학을 제안한다. 칸트에 따르면, “의식의 주관적 통일”이 아닌 “통각의 객관적 통일”에 의해 직관의 잡다가 통일될 때, 객체가 산출된다. 객체는 이때 사고의 선험적 규칙인 범주에 따라 보편적이고 필연적 방식으로 규정됨으로써 객관적인 것이 된다. 사고의 객관성 이외의 그 어떤 객관성도 있을 수 없으며, 사고의 객관성에 의한 객체의 통일이 있기 전에는 사물의 객관성도 있을 수 없다. 사고주체와 그에 의해 산출된 대상의 동일성을 보장해주는 것은 사고의 객관성이다. 헤겔은 이처럼 사고의 통일이 객체의 통일의 원리이자

근거임을 밝힌 것이 칸트의 “심오하고 올바른 통찰”(WL II 254)임을 인정한다.

하지만 헤겔에 따르면 칸트는 사고의 객관성이 적용되는 대상을 현상에 한정함으로써 자신의 성취를 스스로 훼손한다. 헤겔은 칸트가 이처럼 자신의 성취로부터 후퇴하게 된 이유를 그가 가지고 있었던 “객체에 대한 불안”에서 찾는다.

… 비판철학은 … 객체에 대한 불안(Angst)으로 인해 논리적 규정들에 본질적인 주관적 의미를 부여했다. 이로써 이 규정들은 자신이 떠난 객체에 다시 얽매이게 되고, 무한한 밀어냄(Anstoß)인 물자체는 이 규정 너머의 것으로 남겨진다. (WL I 45)

헤겔에 따르면 비판철학이 자신의 철학적 성취에도 불구하고 사고규정(“논리적 규정들”)에 오직 “주관적 의미”만을 부여하게 된 것은 칸트가 객체에 대한 불안에 사로잡혀 있었기 때문이다. 그렇다면 이 불안은 무엇을 의미하는가? 헤겔 또한 칸트와 마찬가지로 사고가 시작될 때 외적 객체를 전제해야 함을 부인하지 않는다. 하지만 사고가 외적 객체를 “자기 것으로 만들고 나면” 외적 객체는 “사고된 것으로 바뀌게 된다”(WL II 262). 칸트의 문제는 이처럼 대상의 전환이 이루어진 뒤에도 “직관의 잡다성이 지속적으로 개념의 조건이 된다는 주장”(WL II 261)으로 돌아가 사고가 이미 “떠나온”(flohen) 외적 객체를 다시 소환하는 데 있다.

헤겔은 이러한 칸트의 견해를 “의식과 그 대립”의 입장에서 벗어나지 못한 것으로 간주한다.

… 그[칸트—인용자]의 견해는 의식과 그 대립에 머물러 있으면서
… 사고하는 자기의식이 정립하거나 규정하지 못하는 어떤 것, 즉 사고에 낯선 외적인 것인 **물자체**를 남겨둔다. (WL I 59-60)

헤겔에게 의식은 사고의 외적 사용을 의미한다. 다시 말해, 의식은 “외재성에 묶여 있는 구체적 앎으로서의 정신”(WL I 17), 즉 경험적 대상을 고찰하는 사고이다.³⁴⁸⁾ 따라서 의식은 외적 대상과 대립한다. 의식과 대상은

서로에게 이질적이며, 각각 자립적 질서를 가지고 있다. 하지만 사고가 외적 대상을 개념화하고 나면 외적 대상은 사라진다. 이처럼 개념화가 이루어지고 나면 사고는 더 이상 외적 대상과 마주할 필요가 없음에도 불구하고, 칸트는 이 사실을 인정하지 않고 우리 사고와 대립하는 자립적 객체가 여전히 남아 있어야 한다고 주장한다. 칸트가 “의식과 그 대립”에서 벗어 나지 못했다는 헤겔의 비판을 칸트의 이러한 시도를 염두에 두고 있다.

“무한한 밀어냄”인 물자체는 바로 이런 식으로 상정된 “사고하는 자기의 식이 정립하거나 규정하지 못하는 어떤 것,” 즉 “사고에 낫선 외적인 것”을 말하며, 이는 사고 바깥에 있는 “실재성”으로서의 “객관성”으로 취급된다. 칸트는 사고된 것 혹은 사고형식으로서의 개념을 대상의 보편성과 필연성을 구성한다는 점에서 객관적인 것으로 간주하면서도, 동시에 이를 “실재성을 끄집어낼 수 없는 한낱 주관적인 것”으로 취급한다. 이로써 “실재성”은 한낱 주관적인 것인 사고형식과 맞서 있다는 의미에서 다시 “객관성”(WL II 256)으로 이해된다. 칸트는 이런 식으로 사고형식의 객관성에 대한 스스로의 해명에도 불구하고 사고형식이 주관에서 유래한다는 이유로 사고가 다가가지 못하는 실재성을 다시 객관적인 것으로 다시 요청한다.

헤겔은 사고형식이 사고의 자발성에 의해 산출된 것이라는 의미에서 주관적인 것임을 부인하지 않는다. 하지만 객관성이 사고에서 유래한다고 해서 사고규정의 적용이 현상에 제한될 이유는 없다. 사고에서 유래하는 사고규정이 바로 사물의 객관성이라고 주장한 것은 바로 칸트 자신이다. 개념을 주관적인 것으로 취급하면서 이를 사고가 다가가지 못하는 실재성으로서의 물자체와 맞세울 때, 칸트는 객관성의 기원에 대한 자신의 주장들

348) 반면, 헤겔은 사고가 이러한 외적 대상과 무관하게 그 자체로 고찰될 때, 그것을 사고 그 자체(*Denken als solches*)라고 부른다. “... 여기서 사고라는 표현은 대개 절대적 의미에서 의식의 유한성과 결부되지 않는 무한한 사고, 간단히 말해 사고 그 자체로 이해되어야 한다”(WL I 60). 다시 말해, 사고 그 자체는 “의식의 무한성,” 즉 경험적 인식과 결부되지 않는 “무한한 사고”이며, “의식의 대립에서 해방된” 사고의 “객관화하는 행위” 자체를 지시한다(같은 곳). 의식은 사고 그 자체를 전제한다. 왜냐하면 사고 그 자체가 없다면, 사고의 외적 사용인 경험적 인식은 있을 수 없을 것이기 때문이다. 반대로, 의식이 없다면, 우리는 사고 그 자체에 접근할 수 없다. 사고는 자신의 외적 사용인 유한한 의식으로부터 무한한 형식인 사고 그 자체로 나아가야 한다.

망각하고 있다. 칸트가 인정하듯이, 순수 사고규칙에 따라 우리 사고에 의해 파악된 것이 대상의 객관성이라면, 의식의 대립을 고수함으로써 상정되는 이처럼 사고가 다가가지 못하는 대상인 “실재성”은 사고에 의해 파악되는 대상의 객관성 혹은 본질성과 무관한 어떤 것이라고 할 수 있으며, 이는 사실상 “사고하는 자기의식이 정립하거나 규정하지 못한,” 다시 말해 사고의 파악 이후 남는 무의미한 잔여일 뿐이다.

나아가, 물자체를 상정하는 칸트의 문제의식에는 철학적 삶에 대한 그의 혼란이 숨어 있다. 사고가 파악한 것이 과연 있는 그대로의 사물과 같은 것인가? 사고가 파악하지 못하는 현존재의 측면은 없는가? 있다면, 그것은 어떻게 할 것인가? 이를 분명히 하기 위해서는 사고에 의해 파악된 것을 다시 외적 객체와 비교해야 하지 않는가? 이러한 걱정으로 인해 생겨난 것이 바로 칸트의 물자체이다. 하지만 애초에 사고는 사물을 있는 그대로 파악할 수 없으며, 또 이는 사고가 해야 할 일도 아니다. 사고가 하는 일은 경험적인 것으로부터 그것의 본질을 파악하고 그것을 원리에 따라 전개하는 일이며, 이 과정에서 대상의 비본질적인 측면들은 당연히 제거된다. 따라서 사고에 의해 파악되고 난 뒤 남는 것은 사물의 비본질적인 측면일 뿐이다. 이런 점들을 고려한다면, 있는 그대로의 사물에 대해 알고자 하는 것은 사실상 사고가 기껏 분리한 본질적인 것과 비본질적인 것을 다시 뒤섞는 일이다.

반면, 헤겔은 우리가 사물을 있는 그대로 알 수 있는가의 문제에 관심이 없다. 철학이 해야 할 일은 어떤 것에 대해 있는 그대로, 다시 말해 우연적이고 가변적인 것까지 남김없이 다 아는 것이 아니다. “주어진 직접성 안에 있는 대상”은 사고가 전제해야 하는 것이지만, 이는 “**현상이자 우연성**”(WLⅡ262)일 뿐이다. 사고는 “**한낱 현상**”인 이러한 대상을 그냥 놔두지 않고 “오직 **개념** 안에서만 현시되는 **본질적인 것으로** 지양하고 환원”한다. “감성적이고 개별적인 것의 덧없고 피상적인 현상”을 참된 것으로 간주하지 않고 사고를 통해 “감성적 존재의 실재성”에 대한 “**개념적 통찰**”(WLⅡ259)을 얻는 것이 바로 철학이 해야 할 일이다. 왜냐하면 철학은 단지 “일어난 일에 대한 이야기”가 아니라 “참된 것에 대한 인식”이어야 하며, 나아가 “이 이야기 안에서 그저 일어난 일로 그려진 것을 참된 것을 토대로 개념 파악해야”(WLⅡ260) 하기 때문이다. 바로 이런 과정을 통해

개념은 “대상의 객관성”이 되고, 대상은 “자신의 개념 안에서 비로소 자신의 진리 안에 있게 된다”(WLⅡ262-3).

4.

객체에 대한 불안으로 인해 사고가 이미 떠나온 외적 객체를 다시 소환하는 칸트의 행위는 감성적 조건을 넘어서 모든 대상에 대한 그의 불신으로 이어진다. 칸트에 따르면 사고는 경험과 무관하게 사용될 경우 필연적으로 오류에 빠진다. 따라서 사고의 긍정적 사용은 경험과 관련되는 경우에 한정되어야 하며, 사고는 경험과 무관하게 사용될 경우 오직 오류를 방지하기 위한 부정적 사용에 한정되어야 한다. 칸트가 우리의 이성 사용을 규제적 기능에 제한하는 것은 이 때문이다. 하지만 헤겔이 보기에 경험적 인식을 넘어서 있지만 합법적으로 사용될 수 있는 대상이 있다. 그것은 사고의 자발성에 의해 산출된 사고규정 혹은 사고형식 자체이다. 이 대상은 감성적 조건을 넘어서 있으며, 따라서 칸트식으로 말할 때 현상은 아니지만, 그렇다고 물자체도 아니다. 말하자면 이는 현상과 물자체의 이분법을 넘어서 있는 제3의 대상이다. 하지만 이 대상은 감성적 대상의 내용을 자기 안에 흡수 혹은 지양하고 있으면서 그것의 본질성 혹은 객관성을 드러내는 어떤 것이다. 사실 칸트가 발견한 “개념의 선험적 **종합**”(WLⅡ267)에는 이미 이 대상의 원리가 들어 있었지만, 칸트는 자신이 발견한 이 대상의 진정한 가치를 알아보지 못했다. 칸트가 이처럼 현상도 물자체도 아닌 제3의 대상을 불신하게 된 것은 사고형식이 우리 주관에서 유래한 것임을 분명히 하는 것이 그에게 무엇보다 중요했기 때문이다.

칸트는 사고에 의해 산출된 이 대상이 경험과 무관한 사고의 사용이라는 점에서 오류 가능성을 가지고 있으며, 따라서 이 대상을 다시 사고 바깥의 감성적 대상과 비교해야 한다고 생각했다. 앞에서 언급한 것처럼, 사고의 객관성이 다시 주관적인 것으로 환원되고, 사고 바깥에 있는 “실재성”으로서의 “객관성”이 도입되는 것은 바로 이 때문이다. 하지만 헤겔에 따르면 사고는 더 이상 외적 대상과 관계할 필요가 없다. “**그 자체로 있는** 주관적인 것과, 마찬가지로 **그 자체로 있는** 객관적인 것의 대립”(WLⅠ

57)은 사고의 통일 안에서 극복된다. 다시 말해, 자립적인 두 항의 외적 관계는 사고에 의해 사고의 내적 관계로 전환된다. 이로써 사고는 더 이상 외적 대상과 마주하지 않는다. 사고된 것은 그 자체로 충분하며, 이것이 감성적 대상과 어떤 관계를 갖는지 다시 생각할 필요가 없다. 감성적 대상과의 관계를 다시 생각하지 않더라도, 사고된 대상은 이미 그 자체로 감성적 대상의 객관성을 담고 있으면서 감성적 대상에 대해 규범적 역할을 한다.

칸트가 “객체에 대한 불안”에 사로잡혀 물자체를 상정하고 사고된 대상인 사고규정을 불신하게 된 이유는 그의 근본적 관심이 객관성의 본성 자체를 해명하는 데 있는 것이 아니라 객관성의 주관적 기원을 분명히 하는 데 있기 때문이다. 칸트는 대상에 대한 객관적 인식을 가능하게 하는 사고형식 혹은 사고규정 자체에 대한 탐구를 도외시하지 않으면서도 오직 그것의 주관적 기원을 분명히 하는 방식으로만 사고규정에 접근한다(WL I 59). 다시 말해, 칸트는 “형이상학에 … 사용되는 **지성개념**”인 사고규정의 가치를 검토할 때에도 그것을 “**주관성과 객관성** 일반의 대립”(Enz I §41)에 따라, 다시 말해 단지 “그것[사고규정—인용자]이 주관적인가 아니면 객관적인가의 관점에서”(Enz I §41z2) 고찰한다. 이로써 칸트는 “사고규정이 그 자체로 무엇인지,” 그리고 이 규정들은 서로에 대해 어떤 “규정성과 상관성”(WL I 60)을 가지고 있는지를 그 자체로 탐구하지 못하는 한계를 가진다.

칸트는 언제나 사고형식의 본성 자체를 탐구하는 것보다 이 형식의 주관적 기원을 분명히 하는 것을 더 중요하게 생각했지만, 후자는 전자를 위한 예비적 절차일 뿐이다. 물론 사고형식의 주관적 기원을 밝히는 것도 중요한 일이다. 이 일에 소홀히 하는 순간, 우리는 전통 형이상학자들처럼 사고규정이 대상의 존재방식을 곧바로 반영한다고 생각하는 오류에 빠질 위험에 처하게 될 것이다. 사고규정과 존재규정을 구별하는 일을 철학의 “의무”(A263/B319)로까지 격상시킨 것이 바로 칸트의 철학적 공적이다. 하지만 후자보다 중요한 것은 전자이다. 왜냐하면 사고형식 혹은 사고규정을 탐구한다는 것은 대상의 존재방식, 그것도 대상의 본질성을 아는 일이며, 이를 아는 것이야말로 철학의 본래적 과제에 해당하기 때문이다.³⁴⁹⁾ 사고규정에 대한 이러한 앎이 바로 사고의 규칙을 다루는 논리학인 동시에 대

상의 존재방식을 탐구하는 형이상학이기도 한 헤겔의 논리학이다.

논리학으로 나아가기 위해서는, 다시 말해 “절대적 형식의 학문”(WL II 265)인 논리학이 “무한한 형식인 개념에 대한 인식”(WL I 61)에 도달하기 위해서는 칸트처럼 사고의 객관성을 다시 주관성에 한정하고 이를 실재성과 대립시키는 “의식의 대립으로부터 벗어나야 한다. 이처럼 논리적 규정에 오직 주관적 의미만을 부여하는 “불안에 사로잡힌 불완전한 입장”에서 벗어날 때, 우리는 사고규정을 “즉자대자적으로, 즉 논리적인 것이자 순수 이성적인 것으로”(WL I 45) 고찰할 수 있게 된다. 이와 같은 논리학의 체계는 “모든 감성적 구체성에서 해방된 그림자의 나라이자 단순한 본질성의 세계”(WL I 55)이다. 우리는 이 세계 안에서 “자립성과 독립성을 획득”(WL I 56)한 사고규정들을 탐구함으로써 “추상적인 것에 익숙해지고 감성적 기체 없이 개념을 통해 앞으로 나아가는 것에 익숙해짐”으로써 “다른 다양한 지식과 학문들을 이성적 형식 안에 받아들여 이것들의 본질성을 파악하고 유지하는 무의식적인 위력”(WL I 55)을 얻게 된다.

349) “오류에 대한 두려움은 차라리 진리에 대한 두려움”(PhG70)이라는 『정신현상학』에 나오는 헤겔의 발언 또한 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 헤겔에 따르면, 칸트는 예비적 절차에 불과한 오류를 막는 일에 몰두하다 철학의 본래적 과제인 진리에 대한 탐구로 나아가지 못한 소심한 철학자이다.

참고문헌

1. 1차 문헌

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, vol 1, 2, Princeton: Princeton UP, 1984.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols., Berlin: 1902-83; Berlin: De Gruyter.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. (임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006).

_____. “Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,” AA Bd. 2.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA Bd. 4. (임마누엘 칸트, 『형이상학 서설』, 백종현 역, 아카넷, 2012)

_____. *Kritik der Urteilskraft*, AA Bd. 5. (임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 백종현 역, 아카넷, 2009).

_____. “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,” AA Bd. 8.

_____. *Jäsche Logik*, AA Bd. 9. (tr. Michael Young, *Lectures on Logic*, Cambridge: Cambridge UP, 1992).

_____. *Reflexionen (Kants handschriftlicher Nachlaß)*, AA Bd. 17.

_____. “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf’s Zeiten in Deutschland

gemacht hat?,” AA Bd. 20.

_____. *Wiener Logik*, AA Bd. 24. (tr. Michael Young, *Lectures on Logic*, Cambridge: Cambridge UP, 1992.)

Hegel, G. W. F., “Glauben und Wissen”, *Jenaer Schriften* 801-1807, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (황설중 역, 『믿음과 지식』, 아카넷, 2003)

_____. *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (tr. A. V. Miller, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Clarendon, 1977)

_____. *Die Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Die Wissenschaft der Logik II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 9, Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔, 『헤겔 자연철학』 1, 2, 박병기 옮김, 나남, 2008)

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse: Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 10, Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (프리드리히 헤겔, 『정신철학』, 박병기, 박구용 옮김, 울산대 학교 출판부, 2000)

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*,

- Werke in zwanzig Bänden, Bd. 19, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
 ————. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III,
 Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
 ————. *The Berlin Phenomenology*, ed. and tr. M. J. Petry, D.
 Reidel Publishing Company, 1981.

2. 2차 문헌

- Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge
 UP, 1990.
 ————. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of*
Aesthetic Judgment, Cambridge: Cambridge UP, 2001.
 ————. *Kant's Transcendental Idealism*, revised and enlarged
 edition, New Haven and London: Yale UP, 2004.
 Althusser, Louis, *Reading Capital*, London: New Left Books, 1970.
 Baugh, Bruce, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*,
 Routledge, 2003.
 Beiser, Frederick C., *Fate of Reason: German Philosophy from Kant*
to Fichte, Cambridge, Mass: Harvard UP, 1987.
 Brinkmann, Klaus, "The Natural and the Supernatural in Human
 Nature: Hegel on the Soul," R.S. Cohen and A.I. Tauber eds.,
Philosophies of Nature: The Human Dimension, Kluwer
 Academic Publishers: 1998.
 Bristow, William, *Hegel and the Transformation of Philosophical*
Critique, Oxford: Oxford UP, 2007.
 Colletti, Lucio, "Marxism and the Dialectic," *New Left Review* 93,
 1975.
 Davidson, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme,"
Inquiries into Truth and Interpretation, Clarendon Press,

- Oxford, 1984.
- Davis, Andrew Alexander, *Living Method: From the Regulative to the Constitutive Idea in Hegel's Logic*, Dissertation, Villanova University, 2009.
- de Boer, Karin, "Hegel's Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered," *Journal of the History of Philosophy* 48:3, 2010.
- de Laurentiis, Allegra, *Subjects in the Ancient and Modern World: On Hegel's Theory of Subjectivity*, Palgrave Macmillan, 2005.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Eldridge, Richard, "Hegel's Account of the Unconscious and Why It Matters," *The Review of Metaphysics* 67, March 2014.
- Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Guzmán, Luis, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan, 2015.
- Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Henrich, Dieter, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction," Ralph C. S. Walker ed., *Kant on Pure Reason*, Oxford: Oxford UP, 1982.
- Houlgate, Stephen, "Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory," *Journal of the History of Philosophy* vol. 34, no. 1, January 1996.
- Knappik, Franz, "Hegel on Consciousness, Self-Consciousness and Idealism," Sally Sedgwick and Dina Emundts eds. *Bewusstsein/Consciousness*, De Gruyter, 2016.
- Kreines, James, *Hegel on Mind, Action and Social Life: The Theory of Geist as a Theory of Explanation*, Dissertation, The University of Chicago, 2001.

- Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. Charles Wolfe, Princeton: Princeton UP, 1998.
- _____. *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- McCumber, John, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.
- McDowell, John, *Mind and World*, Harvard UP, 1996.
- Nuzzo, Angelica, "The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic—a Method for Finite Thinking and Absolute Reason," *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 39 - 40, 1999, 14.
- _____. "Anthropology, *Geist*, and the Soul-Body Relation: The Systemic Beginning of Hegel's *Philosophy of Spirit*," David S. Stern ed. *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany: State University of New York Press, 2013.
- Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience*, New York: Macmillan, 1936.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford UP, 2012.
- Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven and London: Yale UP, 1982.
- _____. *Hegel's Idealism*, Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- _____. "Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability." *Hegel-Studien* 40, 2005.
- _____. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford:

- Princeton UP, 2011.
- Popper, Karl, “What is Dialectic?”, *Mind* 49, 1940.
- Prauss, Gerold. *Erscheinung bei Kant*, Berlin: de Gruyter, 1971.
- Redding, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge:Cambridge UP, 2007.
- Rohs, Peter, *Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn, 1982.
- Sedgwick, Sally, “Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant”, Katerina Deligiorgi ed., *Hegel: New Directions*, Acumen, 2006.
- _____. *Hegel’s Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford UP, 2012.
- Stern, Robert, *Hegelian Metaphysics*, Oxford UP, 2009.
- Thompson, Manley, “Singular Terms and Intuitions in Kant’s Epistemology,” *Review of Metaphysics* 26, 1972-3.
- Tugendhat, E., *Self-Consciousness and Self-Determination*, tr. Paul Stern, Cambridge, MA: The MIT Press, 1986.
- Wallace, Robert M., *Hegel’s Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Wartenberg, Thomas E., “Hegel’s Idealism: The Logic of Conceptuality,” Frederick C. Beiser ed. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Konigstein: Hain, 1981. (미하엘 볼프, 『모순이란 무엇인가: 칸트와 헤겔의 변증법 연구』, 김종기 옮김, 동녘, 1997.)
- Zambrana, Rocío, *Hegel’s Theory of Intelligibility*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.
- 김재권, 『심리철학』, 하종호, 김선희 옮김, 철학과현실사, 1997.
- 김재호, 「칸트에 전해진 버클리 유산」, 『철학연구』 제70집, 철학연구회, 2005.

- _____. 「칸트 ‘초월적 관념론’(transzendentaler Idealismus)의
과거와 현재, 그리고 미래」, 『철학사상』 제39호, 서울대학교
철학사상연구소, 2011.
- _____. 「‘감성’(Sinnlichkeit)의 한계 안에 있는 칸트의 초월적
관념론」, 『철학논구』 42, 2015.
- 루이 알튀세르, 『맑스를 위하여』, 이종영 역, 1997, 백의.
- 빌헬름 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 역, 아카넷, 2010.
- 서동욱, 『들뢰즈의 철학: 사상과 그 원천』, 민음사, 2002.
- 슬라보예 지젝, 『부정적인 것과 함께 머물기』, 이성민 옮김, 도서출판 b,
2007.
- 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』, 유원기 역주, 궁리, 2001.
- _____. 「범주론」, 『범주론·명제론』, 김진성 역주, 이제이북스,
2005.
- _____. 『형이상학』, 조대호 옮김, 길, 2017.
- 자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 역, 문학과지성사, 2004.
- 질 들뢰즈, 『프루스트와 기호들』, 서동욱, 이충민 옮김, 민음사, 1997.
- 질 들뢰즈, 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 민음사, 2004.
- 토마스 S. 쿤, 『과학혁명의 구조』, 김명자 역, 까치, 2002.
- 플라톤, 『파에돈』, 전현상 옮김, 이제이북스, 2013.
- _____. 『테아이테토스』, 정준영 옮김, 이제이북스, 2013.

Abstract

Hegel's Absolute Idealism

– Overcoming Kant's Restriction of our
Knowledge and Objectivity –

Sung, Changkee
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

Kant's Copernican turn challenges the belief of traditional metaphysicians that we can know being-determinations immediately when we investigate thought-determinations, since thinking immediately reflects the way objects are. According to him, we can experience the world only through the *a priori* forms of our cognition, and the world appears to us as the intelligible object independent of our experience by the *a priori* forms thereby established. This is how thought-determinations are the *a priori* form of our thinking. We can only know of things based on "what we ourselves have put into them," but not things in themselves. Therefore, what we should know before we pursue metaphysics is

whether our cognition is capable of knowing being-determinations. That is why it is necessary to examine the forms of thought themselves beforehand.

Kant's turn thus does not only call the possibility of metaphysics into question by challenging the belief of traditional metaphysicians concerning the relationship between thought-determinations and being-determinations but also suggests a new form of metaphysics by rethinking the relationship between material and form. He endorses *forma dat esse rei*, and also accepts the Scholastic thesis that form is the essence of things, insofar as they might be known through reason. However, he claims that it inhabits our subjective faculty, and that metaphysical knowledge should be based on our forms of thought. Our reason can only know the essence of things if we understand the forms of thought stemming from I. It is certain that these forms give the principle of unity to things, but they are not the principle of unity of things in themselves any more, in that things are, in this case, objects conforming to the a priori forms of our cognition. Now metaphysics can be only justified as the metaphysics of experience, which is not concerned with things in themselves, but with the objects according to the necessary conditions of the possibility of experience.

Though Hegel praises Kant's turn as his philosophical achievement, he attempts to criticize the two conclusions Kant regarded as the corollaries of it. His critique is, firstly, tied to Kant's restriction of our knowledge to appearances. Hegel agrees with Kant's claim that, after the turn, the a priori forms of our cognition is the necessary conditions of the experience of objects. However, according to his theory of consciousness, the acceptance of this claim of his does not mean the endorsement of his restriction of our knowledge. Hegel

claims that consciousness is restricted but simultaneously goes beyond its own restriction. For him, consciousness means a normative thinking subject that is capable of understanding objects by means of self-producing rules. Consciousness is restricted in that it means a conceptual thinking following rules, but simultaneously, in Hegel's view, it goes beyond its relation of the object for consciousness and relates itself to the in-itself. However, given its restriction, there is no way to know the in-itself immediately. His suggestion is that consciousness can know it mediately through "what consciousness declares within itself to be the *in-itself*." It relates itself, though indirectly, to the in-itself because its normative restriction is not complete. This is how Hegel overcomes Kant's restriction of our knowledge.

Hegel's other critique of Kant is related to his claim about possible metaphysics. Hegel's theory of concept intends to go beyond Kant's restriction of metaphysics to our experience, though he receives his suggestion to the subjectivization of form. This theory is developed in the manner of praising Kant's exposition of the unity of apperception as "one of the profoundest and truest insights" to be found in him but at the same time, criticizing its fundamental drawbacks. In Hegel's view, Kant's apperception theory has two problems regarding the possibility of thinking, though it clarifies the unity of thinking is the ground and principle of the unity of objects. In the first place, he restricts the application of the objectivity of thinking to appearances, despite his claim that the unity of thinking is the ground and principle of the unity of objects. According to Hegel, however, his restriction about the objectivity is only due to his confusion about the conception of objectivity. In the second place, Kant takes concept and its empirical material to be

just there by itself respectively. However, according to Hegel, their relationship should be regarded to be continuous in content. What matters is Hegel's original theory of the *Durchdringung* and sublation of thinking, when we are to understand his claim. It reveals that, contrary to Kant's view, the sensible and thinking are not opposed to each other, and that concept is not an empty form that abstracts from all content.

Keywords: Hegel, Kant, Consciousness, Contradiction, Concept, Idea, Transcendental Idealism, Absolute Idealism

Student Number: 2010-30881